میکرو فیلم تهیه شد

بازبینی شد ۱۳۵۳

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: عدة الاصول — عربی

مصنف / مؤلف: شیخ طوسی

خطی / چاپی: نسخ مختلف السطر

سال طبع یا تحریر: — عدد اوراق: ۲۷۴

جزء کتب: اصول شماره: ۶۰

شماره عمومی: ۲۹۱۵ شماره قبض:

واقف: آقای مرتضی ملیجان تاریخ وقف: ۱۳۴۰

طول: ۲۰ عرض: ۱۴ سانتیمتر قفسه:

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
... شد

بسم الله الرحمن الرحیم

بسمه تعالی

این یک جلد کتاب عدة الاصول را با تمام نوزده جلد دیگر تقدیم

وقف [illegible] سید محمد طباطبائی ابن سید معصوم خان [illegible]

مبارکه رضویه [illegible] [illegible]

شهر شوال المکرم سنه ۱۳۳۴

تممت

کتاب عدة اصول
محمد المهدی

باز بین شد
۱۳۵۳

١

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

فهرس

ما فی هذا الکتاب من المکلم والفصول الکلام فی ماهیة اصول الفقه وحقیقة العلم والکلام

فصل
فی ماهیة اصول الفقه وانقسامها وکیفیة ترتیب ابوابها

فصل
فی بیان حقیقة العلم واقسامه ومعنی الدلالة وما یتصرف منها

فصل
فی ذکر اقسام افعال المکلف

فصل
فی حقیقة الکلام وبیان اقسامه من احکامه وترتب الاسماء

فصل الاول
فی ذکر ما یجب معرفته من صفات الله تع وصفات النبی وصفات الائمة علیهم السلام

فصل الثانی
فی ذکر الوجه الذی یجب ان یحمل علیه مراد الله تعالی بخطابه

الکلام

فی

٢

فی الاخبار وفیه فصول

فصل الثالث
فی حقیقة الخبر وما به یصیر خبرا وبیان اقسامه

فصل الرابع
فی بحث حصول العلم عند الخبر

فصل
فی ان الاخبار المرویة ما هو کذب

فصل
د ذکر الخبر الواحد وجملة من القول فی احکام

فصل
فی ذکر القراین التی تدل علی صحة اخبار الاحاد او علی بطلانها وما یرجح به الاخبار بعضها علی بعض

الکلام

فی الامر والنهی وفیه ستة عشر فصلا

فصل فصل
في ذكر حقيقة في ذكر مقتضى
الامر وما به الامر هل هو للوجوب
يصير امرا او الندب او الوقف او الخلاف فيه
فصل فصل
في حكم الامر الوارد في ان الامر بالشيء
عقيب الخطر هل امر بما لا يتم الا به
فصل فصل
في ان الامر يتناول في ان الامر بالشيء
الكافر والعبد هل هو عن
كما يتناول المسلم والحر ضده ام لا
فصل فصل
في ان الامر بالشيء في ان الامر المعلق
يقتضي الفعل مرة بصفة او شرط هل
او يقتضي التكرار يتكرر بتكررها ام لا
فصل فصل
في

في الامر المعلق بوقت في ان الامر
متى لم يفعل المامور به هل يقتضي كون
فيه هل يحتاج الى المامور به
دليل في ايقاعه في الثاني ام لا مجزيا ام لا
فصل فصل
في حكم الامر في ذكر الامر
بغيره وو العطف باشياء على جهة
او بواو العطف مكن الباقية التخيير كيف القول فيه
به ووجب كوجوب
فصل فصل
في ان الامر هل في الامر الموقت
يقتضي الفور او التراخي ما حكمه
فصل فصل
في ان الامر هل في ذكر الشروط التي
يحسن امره ام لا يحسن معها الامر
الكلام

في النهي وفيه ثلثة فصول

فصل
ذكر حقيقة النهي وما يقتضيه

فصل
ان النهي يدل على فساد المنهي عنه

فصل
فيما يقتضيه الامر من

جمع واحاد الكلام في العموم والخصوص
فيه احدى وعشرون فصلا

فصل
في ذكر حقيقة العموم والخصوص وذكر الفاظه

فصل
في ذكر الكلام على ان العموم له صيغة في اللغة

فصل
في ذكر الفاظ الجمع والجنس وغير ذلك

فصل
في ان اقل الجمع ما هو

فصل
معنى قولنا ان العموم مخصوص وان الله تعالى يجوز ان يريد بالعام الخاص

فصل
في ان العموم اذا خص كان مجازا وما به يعلم ذلك وحصر ادلته

فصل

فصل
في ذكر جمل من احكام الاستثناء

فصل
في ان الاستثناء اذا تعقب جملا كثيرة هل يرجع الى جميعها او الى ما يليه

فصل
في ذكر جملة من احكام الشروط وتخصيص العموم به

فصل
ذكر الكلام في المطلق والمقيد

فصل
في ذكر ما يدل على تخصيص العموم من الادلة المنفصلة التي توجب العلم

فصل
في ذكر تخصيص العموم بالقياس

فصل
في تخصيص العموم ما قاويل الصحابة

فصل
في تخصيص الاجماع وتخصيص قول الرسول صلوات الله عليه

فصل
في ان العموم اذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه

فصل
في ذكر ما الحق بالعموم وليس منه وما اخرج منه وهو منه

كتابخانه آستان قدس
ويژه خطی

فصل
فى ذكر غاية ما يخص العموم بها

فصل
فى ذكر ما يخص فى الحقيقة لما يخص فى المعنى وما لا يجوز دخول التخصيص فيه

فصل
ان الشرط والاستثناء اذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم لا يجب ان يحكم ان ذلك هو المراد بالعموم لا غير

فصل
فى جواز تخصيص الاخبار وانه يجرى مجرى الاوامر فى ذلك

فصل
فى ذكر بناء الخاص على العام وحكم العمومين اذا تعارضا

الكلام فى البيان والمجمل وفيه احدى عشر فصلًا

فصل
فى ذكر حقيقة البيان والمجمل وحقيقة النص وغير ذلك

فصل
فى ذكر جملة ما يحتاج الى البيان وما لا يحتاج

فمل

فصل
فى ذكر الوجوه التى يحتاج لاشيا فيها الى البيان ما يقع به البيان

فصل
فى ذكر جملة ما يحتاج الى البيان وما لا يحتاج من الافعال

فصل
فى ان تخصيص العموم لا يمنع من التعلق بظاهره

فصل
فى ذكر وقوع البيان بالافعال

فصل
فى ما لحق بالمجمل وليس به وما اخرج منه وهو داخل

فصل
فى ذكر جواز تاخير التبليغ والمنع من جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة

فصل
فى ذكر جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وذكر الخلاف فيه

فصل
فى ان المخاطب بالعام هل يجوز ان يسمعه وان لم يسمع الخاص او لا يجوز

فصل
فى الفرق بين دليل الخطاب واختلاف الناس فيه

الكلام فى الناسخ والمنسوخ وفيه عشر فصول

فصل في ذكر حقيقة النسخ وبيان شرايطه والفصل بينه وابين البداء

فصل في ذكر ما يصح معنى النسخ فيه من افعال المكلف وما لا يصح وبيان شرايطه

فصل في جواز نسخ الشرعيات

فصل في ذكر جواز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم

فصل نسخ الشيء قبل وقت فعله ما حكمه

فصل ان الزيادة في النص هل يكون نسخا او لا

فصل في ان النقصان عن النص هل هو نسخ ام لا

فصل في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ الاجماع والقياس وتجويز القول في النسخ بهما

فصل في ذكر نسخ القران بالسنة والسنة بالقران

فصل في ذكر الطريق الذي يعرف به الناسخ والمنسوخ ومعرفة تاريخهما

بالسنة

~~فصل فصل~~

الكلام في الافعال وفيه ستة فصول

فصل في الدلالة على ان افعاله عليه السلام كلها ليست على الوجوب

فصل في ذكر الوجوه التي تقع عليها افعاله عليه السلام وبيان الطريق الى معرفة ذلك

فصل في ذكر افعاله اذا اختلفت هل يصح فيها التعارض ام لا يصح التعارض

فصل في انه عليه السلام هل كان متعبدا بشريعة من كان قبله من الانبياء عليهم السلام ام لا

فصل في ذكر معنى التاسي بالنبي عليه السلام وطريق انا علم من افعاله او نسميها وكيف القول فيه

فصل اذا علم من افعاله ومن نظائر اليه واختلف احوالهم

الكلام في الاجماع وفيه ثلثة فصول

فصل فصل

في ذكر اختلاف الناس في كيفية العلم بالاجماع

في الاجماع هل هو ومن يعتبر قوله فيه

دليل ام لا فصل

فيما يتفرع على الاجماع من حيث كان اجماعا

عند من قال بذلك كيف القول فيه علي نهب اليه

الكلام

في القياس وفيه سبعة فصول

فصل فصل

في ذكر حقيقة في الكلام على من احال

القياس القياس عقلا على

واختلاف اختلاف عللهم

الناس في ورود العبادة

فصل

فصل فصل

ان القياس في الشرع في ان العبادة لم

لا يجوز استعماله ترد بوجوب

العمل بالقياس

فصل فصل

في الاجتهاد في ذكر صفات المفتي و

المستفتي وبيان

احكامها

فصل

في ان النبي صلى الله عليه وآله

هل كان مجتهدا في الاحكام

وهل كان يسوغ ذلك له عقلا

ام لا وان من غاب عن الرسول

في حال حياته هل كان يسوغ له

الاجتهاد او لا وكل حال من بحضرته

به في جواز ذلك الكلام في الحظر و
والاباحة وفيه اربع فصول

فصل
في ذكر حقيقة
الحظر والاباحة

فصل
في الكلام في الاشياء التي يقال
انها على الحظر
او الاباحة والفصل
بينها وبين غيرها

فصل
في ذكر حكم النافي
هل عليه دليل
ام لا

فصل
في ذكر ما يعلم
بالعقل والسمع

في الكلام
في استصحاب
الحال

المعلومات
على ضربين ضرورية
ومكتسبة

كتاب العدة في اصول
الفقه تصنيف الشيخ الاجل

العالم

العالم المفيد ابي جعفر محمد بن
الحسن بن علي الطوسي تغمده
الله بغفرانه واسكنه بحبوحة جنانه
بمحمد وآله الطاهرين ولد الشيخ
قدس الله روحه في شهر رمضان
سنة خمس وثلثمائة مشتمل على اثنين
وتسعين فصلا ستة فصول
في مهمة اصول الفقه
وفي بيان حقيقة العلم وغيره
وخمسة فصول في الاخبار
وستة عشر فصلا
في الامر وثلثة فصول
في النهي واحدى وعشرون
فصلا في العموم والخصوص
واحدى عشر فصلا في البيان

والمجمل وعشرة فصول في النا
سخ والمنسوخ وستة فصول
في الافعال وثلثة فصول في
الاجماع وسبعة فصول
في القياس واربع فصول
في الحظر والاباحة ولد الشيخ
قدس الله روحه في شهر رمضان
سنة خمس وثمانين وثلثمائة
وقدم العراق سنة ثمان واربعمائة
وتوفي رضي الله عنه ليلة الاثنين
سنة ستين واربعمائة بالمشهد
الغروي صلوات الله على مشرفه
ودفن في داره فعلى هذا يكون
عمره ثلثة وعشرين سنة
وسن السيد المرتضى اذ ذاك

ثلثة

ثلثة وخمسين سنة وبقي
الشيخ رحمه الله بعد السيد المرتضى
رضي الله عنه اربعة وعشرين سنة
رحمهما الله جميعا ونفعنا الله تعالى من
بركاتهم بالعلوم الشرعية

بسم الله تعالی

این یک جلد کتاب عدة الاصول را با انضمام نوزده جلد دیگر تقدیم
آقای سادات [illegible] طباطبائی [illegible] معصوم خانی به کتابخانه
مبارکه رضویه صلوات الله وسلامه علیه بجهت انتفاع مؤمنین
در [illegible] شهر [illegible] الحرام سنه ۱۳۴۲

العبد الاثيم
محمد الملقب بالمهدي

كتابخانه آستان قدس
ويژه خطى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلوة على خير خلقه محمد واله الطيبين سالتم
ايدكم الله املاء مختصر في اصول الفقه يحيط بجميع ابوابه
على سبيل الايجاز والاختصار على ما يقتضيه مذاهبنا و
توجبه اصولنا فان من صنف في هذا الباب سلك كل
قوم منهم المسلك الذي اقتضاه اصولهم ولم يعهد من اصحابنا
لاحد في هذا المعنى الا ما ذكره شيخنا ابو عبد الله رحمه الله
في المختصر الذي له في اصول الفقه ولم يستقصه وشذ منه اشياء
يحتاج الى استدراكها وتحريرات غير ما حررها وان سيدنا
الاجل المرتضى ادام الله تعالى علوه وان كثر في اماليه وما
يقرا عليه شرح ذلك فلم يصنف في هذا المعنى شيئا يرجع
اليه ويجعل ظهرا يستند اليه وقلتم ان هذا فن من العلم لا بد
من شدة الاهتمام به لان الشريعة كلها مبنية عليه
ولا يتم العلم بشيء منها دون احكام اصولها ومن لم يحكم
اصولها فانما يكون حاكيا ومقلدا ولا يكون عالما وهذه
منزلة يرغب اهل الفضل عنها وانا مجيبكم الى ما سالتم عنه

مستغنيا

كتابخانه آستان ...

مستغنيا بالله وحوله وقوته واساله ان يعين على ما
يقرب من ثوابه ويبعد من عقابه ابدا في اول الكتاب
فصلا يتضمن ماهية اصول الفقه وانقسامها وكيفية
ترتيب ابوابها وتعلق بعضها ببعض حتى ان الناظر اذا
نظر فيه وقف على الغرض المقصود بالكتاب وتبين من
اوله الى اخره والله تعالى الموفق الى الصواب فصل في ماهية
اصول الفقه وانقسامها وكيفية ترتيب ابوابها
اصول الفقه هي ادلة الفقه فاذا تكلمنا في هذه الادلة
فقد نتكلم فيما يقتضيه من ايجاب وندب واباحة وغير
ذلك من الاقسام على طريق الجملة وليس يلزم عليها ان تكون
الادلة الموصلة الى فروع الفقه الكلام عليها في اصول الفقه
لان هذه الادلة ادلة على تعيين المسائل والكلام في الجملة
غير الكلام في التفصيل وليس المراد بذلك ما لا يتم العلم
بالفقه الا معه لانه لو كان كذلك لزم ان يكون الكلام
في حدوث الاجسام واثبات الصانع والعلم بصفاته وما يجب
عليه وتثبت الرسالة وصحيح النبوة في اصول الفقه لان
العلم به لا يتم من دون العلم مع ذلك وذلك لا يقوله
احد فعلم بهذه الجملة ان المراد بهذه العبارة ما قلناه والاصل

في هذه الاصول للخطا او ما كان طريقا الى اثبات الخطاب او ما
كان الخطاب طريقا اليه فالخطاب هو الكلام الواقع على بعض
الوجوه وليس كل كلام خطابا وكل خطاب كلام والخطاب يفتقر
في كونه كذلك الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب
له ومتوجه اليه لانه قد يوافق الخطاب في جميع صفاته
من وجود وحدوث وصيغه وترتيب ما ليس بخطاب فلابد
من امر زايد وهو ما قلناه والكلام في الخطاب كلام في بيان ارادة
الكتاب والسنه وذلك ينقسم [خمسة اقسام] [احدها] الكلام في
احكام الاوامر والنواهي [والثاني] في العموم والخصوص
[والثالث] الكلام في المطلق والمقيد [والرابع] الكلام في المجمل والمبين
[والخامس] الكلام في الناسخ والمنسوخ واما ما هو طريق الى اثبات
الخطاب من هذه الطرق فهو قسم واحد وهو كلام في الاخبار
وبيان اقسامها واما ما الخطاب طريق اليه فهو ايضا قسم
واحد وهو الكلام في احكام الافعال والحق قوم بهذا القسم
الكلام في الاجماع والقياس والاجتهاد وصفة المفتي و
المستفتي والحظر والاباحة وذلك غير صحيح على قاعدة
مذاهبنا لان الاجماع عندنا اذا اعتبرناه من حيث كان
فيه معصوم لا يجوز عليه الخطا ولا يخلو الزمان منه فطريق

ذلك العقل دون السمع فهو خارج عن هذا الباب واما القياس
والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين بل محظور استعمالهما
ونحن نبين ذلك فيما بعد ونبين ايضا ما عندنا في صفة المفتي
والمستفتي واما الكلام في الحظر والاباحة فعندنا وعند اكثر من
خالفنا طريقه العقل فهو ايضا خارج من هذا الباب والاولى
في تقديم هذه الاصول الكلام في الاخبار وبيان احكامها وكيفية
اقسامها لانها الطريق الى اثبات الخطاب ثم الكلام في اقسام
الخطاب ثم الكلام في الافعال لانها متاخرة عن العلم بالخطاب
ثم الكلام في تتبع ما عده المخالف اصلا وليس منه ولما كان المبتغى
بهذه الاصول العلم فلابد من ان نبين فصلا يتضمن بيان
حقيقة والفرق بينه وبين الظن وغيره وما يصح من ذلك ان
يكون مطلوبا وما لا يصح ولابد ايضا ببيان ما لا يتم العلم
الا به من حقيقة النظر وشرايط الناظر وما يجب ان يكون عليه
وبيان معنى الادلة وساير متصرفاته واختلاف العبارة عنه
ولما كان الاصل في هذا الباب الخطاب وكان ذلك كلاما فلابد من
بيان فصل يتضمن معنى الكلام وبيان الحقيقة منه والمجاز
وانقسام انواعه ولما كان الكلام صادرا من متكلم فلابد من
بيان من يصح الاستدلال بكلامه ومن لا يصح ويدخل

في ذلك الكلام فيما يجب ان يعرف من صفات الله تعالى وما لا يجب وصفات النبي صلى الله عليه وآله وصفات الائمة القايمين مقامه الذين يجري قولهم مجرى قوله عليهم السلام ونحن نبين جميع ذلك في ابوابه على غاية من الاختصار بحسب ما يقتضيه الحاجة اليه ويقتصر فيما نذكره على الاشارة الى ذكر ما ينبغي ان يعتمد عليه ويحصل العلم به دون ان يقترن ذلك بالادلة المفضية اليه لان تشرح ذلك موضعا غير هذا والمراد من هذا الكتاب بيان ما يختصه من تصحيح اصول الفقه التي ذكرناها بيان الصحيح منها والفاسد انشاء الله تعالى

فصل في بيان حقيقة العلم واقسامه ومعنى الادلة وما يتصرف منها

حد العلم ما اقتضى سكون النفس وهذا الحد اولى من قول من قال انه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس لان الذي يبين به العلم من غيره من الاجناس هو سكون النفس دون كونه اعتقادا لان الجهل ايضا اعتقاد وكذلك التقليد ولا يبين ايضا بقوله للشيء على ما هو به لانه يشاركه فيه التقليد ايضا اذا كان معتقده على ما هو به والذي يبين به هو سكون النفس فينبغي ان يقتصر عليه وليس من حيث انما اقتضى سكون النفس لا يكون الا اعتقادا للشيء على ما هو به ينبغي ان يذكر في الحد كما انه لا بد من ان يكون عرضا وموجودا ومحدثا وحالا في المحل ولا

يجب

يجب ذلك في الحد من حيث لا يتبين به فكذلك ما قلناه ولا يجوز ان يحد العلم بانه المعرفة لان المعرفة هي العلم بعينه فلا يجوز ان يحد الشيء بنفسه ولا يجوز ان يحد بانه اثبات لان الاثبات في اللغة هو الايجاد ولاجل ذلك يقولون اثبت النقش في القرطاس اي اوجدته فيه ويعبر ايضا في الخبر عن وجود الشيء كما يقال في المجبرة انهم مثبتة ثم ان ذلك ينتقض بالتقليد لانه ايضا اثبات للشيء على ما هو به ان اريد بهذه اللفظة الاعتقاد وان اريد بها العلم فقد حد الشيء بنفسه والعلوم على ضربين ضروري ومكتسب فحد الضروري ما كان من فعل غير العالم فيه على وجه لا يمكن دفعه عن نفسه بشك او بشبهة اذا انفرد لان ذلك يخرج من اعتقد بقول النبي صلى الله عليه وآله ان زيدا في الدار ثم شاهده فانه لا يمكنه ان يدفع ذلك عن نفسه ومع هذا فهو اكتساب وهذا لا يصح عندنا لان العلم بالبلدان والوقايع وما جرى مجراهما هذا الحد موجود فيه وعند كثير من اصحابنا انه مكتسب قطعا وعند بعضهم هو على الوقف فلا يصح ذلك على الوجهين معا على ان ذلك انما يصح على مذهب من يقول ببقاء العلوم فاما من قال ان العلم لا يبقى فلا معنى لهذا الكلام عنده لانه لا يبقى وقتين فيصح طرد الشبهة

كتابخانه آستانه قدس

فى ذلك او الشك فيعتبر صحة انتفائه بهما اولا وانا يتحدد له الابعد
حال التهم الآن يراد بذلك انه يصح ان يمنع منه ابتداء
فان اريد به ذلك فذلك لو حدث العلم الاستدلالى التكلم يقارنه
الضرورى لانه فى حال حصول العالم ايضا لا يمكنه دفعه عن
نفسه وان لم يكن ضروريا وانما يصح ان يدخل الشبهه او الشك
عليه فيمنعا من وجود مثله فى الثانى او يدخله فى طريقه قبل
حصوله فيمنعا من توليده فاما حال حصوله فلا يصح على حال
فعلم بذلك ان الصحيح ما قلناه اللهم الا ان يراد بذلك ما امكن
ذلك فيه على وجهه فان اريد ذلك كان صحيحا على مذهبه ولا
يصح ذلك على مذهبنا لما قلناه من العلم الحاصل بالبلدات
والوقايع والعلوم الضرورية على ضربين ضرب منها يحصل فى
العاقل ابتداء وهو مثل العلم بان الموجود لا يخرج من ان يكون قديما
او غير قديم وان من ان يكون على صفة او لا يكون عليها وتعلق
الكتابة بالكاتب والبنا بالبانى وما يجرى مجرى ذلك من
ما يفده فى كمال العقل وهى كثيرة والضرب الثانى ما يقف على شرط
وهو الادراك مع ارتفاع وهو العلم بالمدركات لان العلم بها
ضرورى الا انه واقف على شرط وهو الادراك مع ارتفاع اللبس
وهذا العلم واجب حصوله مع الشرط الذى ذكرناه فى العاقل لانه

وان العلم الواحد لابد من ان يكون
دفعات او لا يكون دفعة وان الذات
لا يدوم

ما يدخل به فى كونه كامل العقل ومتى لم يحصل اخل ذلك بكمال
عقله وزاد قوم فى هذا القسم الذى يقف على شرط وان لم يكن
ذلك واجبا العلم بالصنايع عند الممارسة والعلم بالحفظ عند الدرس
ولنا فى ذلك نظر ليس هذا موضع الكلام فيه وذكروا فيه ايضا
العلم بمخبر الاخبار المتواترة ونحن نبين ما عندنا فيه عند
الكلام فى الكلام فى الاخبار ان شاء الله تعالى واما العلم المكتسب
فحده ان يكون من فعل العالم به وهذا الحد اولى من حد من
قال انه ما امكن العالم به دفعه عن نفسه بشبهة فى دليله
او طريقه اذا انفرد لان ذلك لا يصح على مذهبنا على ما قلناه
من العلم باخبار البلدان والوقايع والعلم المكتسب على ضربين
احدهما لا يقع الا متولدا عن نظر فى دليل والاخر يفعله
العالم فى نفسه ابتداء فالقسم الاول على ثلثة اضرب احدها
ان ينظر فى شىء فيحصل له العلم بغيره نحو نظرنا فى الحوادث
لنعلم ان لها محدثا وهذا الوجه يختص العقليات لانها الطريق
الى اثبات ذوات الاشياء دون الشرعيات التى هى طريق الى
اثبات احكامها وثانيها ان ينظر فى حكم لذات فيحصل له
العلم بصفة لها ذلك نحو نظرنا فى صحة الفعل من زيد فيحصل
لنا العلم بانه قادر وهذا اولى مما قاله قوم من انه ينظر فى شىء

فيحصل له العلم بخبره ومثل ذلك بالنظر في فعل زيد فيحصل
له العلم بانه قادر وانما قلنا انه اولى لان الذي يدل على كونه
قادرا صحة الفعل منه على وجه دون وقوعه فتمثيله ما
قلناه اولى والضرب الثالث ان ينظر في حكم لذات فيحصل لنا
العلم بكيفية بانها محدثة وهذا الذي ذكرناه اولى مما
قاله قوم من انا ننظر في صفة لذات فيحصل لنا العلم بصفة
اخرى لها لان جواز العدم ليس هو صفة وانما هو كيفية
في الوجود فعلم بذلك ان ما قلناه اولى ومثاله في الاعيان ان
ينظر في ان شيئا منهم واجب فيحصل لنا العلم بان له جهة
وجوب واما الضرب الثاني من العلوم المكتسبة التي يحصل
من غير نظر فهو ما يفعله المنتبه من نومه وقد سبق له النظر
في معرفة الله تعالى فح تعقل العلم عند ذكره الادلة وطريق
النظر في الوجوه الثلثة التي قدمت انكرها وقال قوم في العلوم
التي تقع عن نظر ما يسمى استدلالا وهو ما يكون المستدل به
غير المستدل عليه ومنه ما يسمى اكتسابا فقط واطلاق الاكتساب
على جميع ذلك لا خلاف فيه ولا يمتنع ان يسمى ايضا جميع ذلك
استدلالا وانما تختص تسمية الاكتساب ما يفعله ابتداء
على ما بيناه عند الانتباه فان ذلك لا يجوز ان يسمى

استدلالا

استدلالا ومن حق العلوم المكتسبة ان يتاخر عن الضرورية
لانها فرع عليها او كالفرع واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا
في الشريعة يستند الاحكام اليه فانه يقف احكام كثيرة عليه
نحو تقييد الحكم عند الشاهدين ونحو جهات القبلة وما يجري
مجريها فلا بد ان نذكر حده وحده ما قوي عند الظان كون
المظنون على ما ظنه ويجوز مع ذلك كونه على خلافه وهذا اولى
مما قاله قوم من انه ما اوجب كون من وجد في قلبه ظانا لان
بهذا لا يتبين منه من العلم لان من غيره يحتاج بعد الى
تفسير فالاولى ما ذكرناه وما قلناه يتبين من العلم لان العالم
لا يجوز كون ما علمه على خلاف وكذلك به يتبين من الجهالات
الجاهل يتصور بنفسه بصورة العالم فلا يجوز خلاف ما اعتقده
وان كان يضطرب عليه حاله فيما يجهله من حيث لم يكن سكون
النفس لانه اعتقاد لا على ما هو به وليس كذلك الظن واما المقلد
فان كان بحسن الظن بمن قلده فهو يظن ان الامر على ما
قلده واذا قلد من لا يقوى في ظنه حال ما قلده فيه ففارق
الظن فان ذلك يكون قد سبق الى اعتقاد الامر به لكونه
على ما اعتقده وعلى خلافه فقد فارق حال الظن   الثالث
فهو الخالي من اعتقاد الشيء على ما هو به مع خطوره بالبال وتجويزه

كل واحد من الصفتين عليه واما الدلالة فهي ما امكن الاستدلال
بها على ما هي عليه الا انها لا يسمى بذلك الا اذا قصد فاعلها الا
ستدلال وانما قلنا ذلك لان ما لا يمكن الاستدلال به لا يكون
دلالة الا ترى ان طلوع الشمس من مشرقها لا يكون دلالة
على النبوة لانه لا يمكن ذلك فيهما من حيث ما كان ذلك معتادا
وطلوعها من مغربها يكون دلالة لامكان ذلك فيه واثر
اللص لا يسمى دلالة على وان امكان الاستدلال به عليه من
لم يقصد بذلك الاستدلال عليه وان سمى ذلك دلالة على
بعض الوجوه فعلى ضرب من المجاز لانه لو كان حقيقة لوصف
بانه دال وذلك لا يقوله احد لانه نعلم انه يجتهد في اخفا
امره وان لا يعلم به فكيف يجوز وصفه بانه دال
ويستعمل هذه اللفظة في العبارة عن الدلالة ولهذا يقول
احد الخصمين لصاحبه اعد دلالتك وانما يريد كيفية
عبارتك عنها وذلك مجاز وانما استعير ذلك من حيث
كان السامع لذلك اذا تامله كان اقرب الى معرفة المدلول
عليه كانه عند النظر في الدلالة كذلك وتوصف الشبهة
بانها دلالة مجازا ولهذا يقال دلالة المخالف ومن
حق الدلالة ان يكون معلومة للمستدل بها على

الوجه

على الوجه الذي يدل على ما يدل عليه حتى يمكنه الاستدلال بها ولا فرق
بين ان يعلم ذلك ضرورة او استدلالا ولا يجب في الادلة ان يكون
موجودة ولاجل ذلك يصح الاستدلال بمجي الشجرة وحنين الجذع على
نبوة النبي عليه السلام وبكلامه على الاحكام وان كان ذلك كله
معلوما ولا يجب في الدلالة ان يعلم بدلالة اخرى ويجوز ذلك
معدوما ل
فيها الا انها لا بد ان ينتهي الى دلالة يعلم صفتها ضرورة والا
ادى الى ما لا يتناهى من الادلة والدال هو من قبل الدلالة
لانه مشتق منها فجرى في ذلك مجرى الضارب في انه مشتق من
الضرب وعلى هذا يصح ان يقال ان الله تعالى دلنا على كذا فهو دال
وكذلك النبي عليه السلام دلنا على كذا وكذا فهو دال وقد يتجوز
بذلك فيعبر به عن الدلالة فيقولون قول الله وقول الرسول
دال على كذا وكذا من الاحكام وان كان الدال في الحقيقة هو الله
تعالى والرسول على ما بيناه وكذلك يتجوز في العبارة عن الدلالة
والدليل هو الدال في الاصل قال الشاعر اذا الدليل استاف اخلاق
الطرق فوصف الدال على الطرق بانه دليل من حيث تعلق
اشياء استدل بها على الموضع المقصود وقد يتجوز في ذلك
فيستعمل في الدلالة فيقولون في الاجسام انها دليل على خالقها
وبان القران دليل على الاحكام ولا يمتنع ان يقال ايضا انه

حقيقة فيهما والمدلول هو الذى نصب له الدلالة ليستدل بها
هو المكلف وقد يتجوز بذلك فى المدلول عليه فيقولون هذا مدلول
الدلالة وذلك مجاز والدليل عليه هو ما يعدى النظر فى الدلالة
الى العلم به والمستدل هو الناظر ولا يسمى بذلك الا اذا فعل الا
ستدلال والمستدل به هو الدلالة بعينها ولا يسمى بذلك قبل
الاستدلال بها والمستدل عليه هو المدلول عليه بعينه غير
انه لا يسمى بذلك قبل حصول الاستدلال والنظر ينقسم الى
تقليب الجارحة الصحيحة نحو المرئى طلبا لرويته والى معنى
الانتظار والى معنى التعطف والرحمة والى معنى الفكر والتو
من ذلك هو الفكر والنظر للناظر يعلم بنفسه ناظرا ضرورة
ويفصل بين هذه الحال وبين ساير صفاته من كونه
معتقدا او ظانا او مريدا وغير ذلك من الصفات ومن شرط
الناظر ان يكون عالما بالدليل على الوجه الذى يدل على ما
يدل عليه حتى يصح ان تولد نظره العلم ولاجل ذلك نقول
ان من لا يعلم صحة الفعل من زيد لا يعلمه قادرا ومن
لا يعلمه وقوع الفعل محكما منه لا يمكنه ان يستدل على كونه
(ان) يستدل عالما لما لم يكن عالما بالجهة التى لكونه عليها
يدل ولهذا يقول ان من لا يعلم ان قوله تعالى اقيموا الصلوة

واتوا

واتوا الزكوة كلام الله تعالى وان الله تعالى لا يجوز عليه القبيح ولا التعمية
والالغاز فى الكلام لا يمكنه الاستدلال به على وجوب الصلوة والزكوة
ولذلك الزمنا المجبرة ان لا يمكنهم الاستدلال بكلامه تعالى من حيث
جوزوا عليه القبايح كلها وكذلك من لا يعلم ان النبى صلى الله عليه
واله صادق وانه لا يجوز عليه الكذب ولا التعمية والالغاز
فى الكلام لا يصح عليه ان يستدل بقوله عليه السلام على شى
من الاحكام وهذه العلوم التى ذكرناها شرط فى توليد النظر
للعلم لا فى صحة وجوده لان من اعتقد الدليل او ظنه على الوجه
الذى يدل وان لم يكن عالما به جاز فيه فعل النظر وان لم تولد
العلم وانما قلنا انه متى لم يكن عالما لا يولد النظر العلم لانه اذا
لم يكن عالما بالدليل على الوجه الذى يدل عليه جوز ان لا يكون
الدليل على الوجه الذى يدل فكيف يجوز حصول العلم عن الدليل
مع تجويز ما قلناه فيه والنظر فى الدليل من الوجه الذى يدل
توجب العلم لانه يكثر بكثرته ويقل بقلته ولانه يقع العلم
عنده مطابقا لما يطلبه بالدليل الا ترى ان من نظر فى صحة
الفعل من زيد لا يصح الا يقع له العلم بان عمرا قادر وكذلك
من نظر فى احكام الفعل لا يصح الا يقع له العلم بالهندسة
وغيرها فعلم بوجوب هذه المطابقة انه متولد عن النظر والنظر

لا يولد الجهل على وجه لانه لو ولده لم يخل ان يكون النظر
في الدليل يولده او النظر في الشبهة ولا يجوز ان تولد النظر
في الدليل الجهل لانا قد بينا ان النظر في الدليل يولد العلم
ولا يجوز في شيء ان يولد الشيء وضده ولو ولد النظر
في الشبهة الجهل لكان يجب ان كل من نظر فيها ان يولد
له الجهل كما ان كل من نظر في الدليل يولد له العلم ونحن
نعلم انا ننظر في شبهة المخالفين فلا يتولد لنا الجهل
لادى الى قبح كل نظر لان الانسان لا يفرق بين
النظر الذي يولد العلم والنظر الذي يولد الجهل ولا بين
الدليل والشبهة وانما يعلم كون الدليل دليلا اذا حصل
العلم بالمدلول فاما قبل حصوله فلا يعلمه دليلا ولما
ادى الى قبح كل نظر ينبغي ان يحكم بفساده لانا نعلم
ضرورة حسن نظر كثير من امر الدين والدنيا
معا او النظر الذي ذكرنا لا يصح الا من كامل العقل
فلا بد من ان نبين ماهية العقل والعقل هو مجموع
علوم اذا حصلت كان الانسان عاقلا مثل ان يجب
ان يعلم المدركات اذا ادركها وارتفع عنها اللبس
وان يعلم ان الموجود لا يخلو من قدم او حدوث

وان

وان العلوم لا تخلو من وجود او عدم ويعلم وجوب كثير من الواجبات
وحسن كثير من المحسنات مثل وجوب رد الوديعة وشكر النعمة
وحسن الاحسان ويعلم قبح كثير من القبيحات مثل الظلم المحض
والكذب العاري من نفع ودفع ضرر والعبث وغير ما عددناه
ويعلم تعلق الفعل بالفاعل وقصد المخاطبين ويمكنه معرفة ما
يمارسه من الصنائع ويمكنه ايضا معرفة مخبر الاخبار وغير
ذلك فاذا حصلت هذه العلوم فيه كان كامل العقل يصح منه
الاستدلال على الله تعالى وعلى صفاته وعلى صدق الانبياء عليهم
السلام ووصفت هذه العلوم التي ذكرناها بالعقل لوجهين
احدهما انه لما كان العلم بقبح كثير من القبيحات صارفا له
عن فعلها وعلمه بوجوب كثير من الواجبات داعيا له الى فعلها
وصارفا عن الاخلال بها سمي عقلا تشبيها بعقال الناقة التي
يمنعها من السير والثاني انه لما كان العلوم الاستدلالية لا
تثبت الا مع ثبوت هذه العلوم سميت عقلا تشبيها ايضا
بعقال الناقة ولاجل ما قلناه لا يصح وصف القديم تعالى
بانه عاقل لان هذا المعنى لا يصح فيه واما الامارة فليست موجبة
للظن بل يختار الناظر فيها عندها الظن ابتداء لانا نعلم انه
ينظر جماعة كثيرة في امارة واحدة من كلمة واحدة فلا يحصل

بجمعهم الظن فلو كانت مولده لوجب ذلك كما وجب ذلك في
الدليل الا ترى ان الجماعة اذا نظرت في الدليل من الوجه الذي يدل
حصل بجمعهم العلم ولم يحصل لبعضهم دون بعض وليس
كذلك الظن فصل في ذكر اقسام افعال المكلف افعال المكلف
اذا كان عالما بها او متمكنا من العلم بها غير ساه عنها ولا ملجا
اليها لا يخلو من ان يكون حسنة او قبيحة وانما قلنا ذلك
لان فعل الساهي والنايم لا يوصف بذلك وقال قوم يوصف
بذلك اذا كان فيه جهة الحسن او القبح فالحسن على ضربين
ضرب منه ليس له صفة زايدة على حسنه وذلك يوصف
مباح اذا دل فاعله على حسنه ويوصف في الشرع بانه حلال
وطلق وغير ذلك والضرب الاخر له صفة زايدة على حسنه
وهو على ضربين احدهما ان يستحق المدح به بفعله ولا يستحق
الذم بتركه فيوصف بانه مرغب فيه ومندوب اليه ونفل
وتطوع وهذا الضرب اذا تعدى الى الغير سمي بانه احسان
وانعام والضرب الثاني وهو ما يستحق الذم بتركه وهو
ايضا على ضربين احدهما انه متى لم يفعله بعينه استحق الذم
وذلك مثل رد الوديعة والصلوة المعينة المفروضة فيوصف
بانه واجب مضيق والضرب الثاني هو ما اذا لم يفعله ولا

ما يقوم مقامه استحق الذم فيوصف بانه واجب مخير فيه وذلك نحو
الكفارات في الشريعة واداء الصلوة لاوقات المخير فيها وقضاء
الدين من اي درهم شاء وما شاكل ذلك ومن الواجب ما يقوم فعل
الغير فيه مقامه وذلك نحو الجهاد والصلوة على الاموات ودفنهم
وغسلهم ومواراتهم فيوصف بانه فرض على الكفاية واما القبيح
فلا ينقسم انقسام الحسن بل هو قسم واحد وكل فعل يستحق فاعله
الذم على بعض الوجوه ويوصف بالشرع بانه محظور ومحرم فاذا
دل فاعله عليه اذا علمه وفي الافعال ما يوصف بانه مكروه وان
لم يكن قبيحا وهو كل فعل كان الاولى تركه واجتنابه وان لم يكن
قبيحا يستحق بفعله الذم ويوصف بانه مكروه وفي الافعال
الشرعية ما يوجب على غير فاعلها حكما كفعل الطفل والمجنون
وما اشبههما فانه يلزم المكلف ان يأخذ من مال الطفل والمجنون
عوض ما اتلفه ويرده على صاحبه ويأخذ الزكوة بما يجب فيه
من جملة ماله عند من قال بذلك وفي الافعال ما يوجب على
فاعلها حكما وذلك على اقسام منها قولهم ان الصلوة باطلة
معناه انه يجب عليه اعادتها وقولهم الشهادة باطلة انه
لا يجوز للحاكم تنفيذ الحكم عندها واذا قالوا انها صحيحة
معناه انه يجوز تنفيذ الحكم عندها وقول من قال

ان الوضوء بالماء المغصوب غير جايز انه يجب عليه اعادته ثانيا
بماء طلق وعند من قال انه يجوز معناه انه وقع موقع الصحيح
وقولهم ان البيع صحيح معناه ان التملك وقع به وقولهم انه فاسد
خلاف ذلك وانه لا يصح التملك به ولا استباحة التصرف به و
هذه الالفاظ اذا تؤملت رجع معناها الى ما قدمناه من الاقسام
غير ان لها فوايد في الشريعة يكشف عن اسباب احكامها فهذه
الجملة كافية في هذا الفصل واذ قد بينا ما اوردناه من حقيقة العلم
والنظر والدليل وصفة الناظر وغير ذلك وحقيقة الافعال فلا بد
من ان نبين حقيقة الكلام ونشرح اقسامه وما ينقسم اليه
من حقيقة او مجاز ثم نبين الاسماء اللغوية والعرفية والشرعية
وكيفية ترتيبها فاذا فعلنا ذلك بينا صفات من يصح ان
يستدل بخطابه ومن لا يصح ثم نشرع فيما ذكرناه من ترتيب
الاصول على ما قدمنا القول فيه ان شاء الله تعالى

في حقيقة الكلام وبيان اقسامه وجملة من احكامه وترتيب الاسماء

حقيقة الكلام ما انتظم من حرفين فصاعدا من
هذه الحروف المعقولة اذا وقع ممن يصح منه او من قبيله الا
فادة وهو على ضربين مهمل ومفيد فالمهمل هو التكلم بوضع يفيد
في اللغة شيئا والمفيد على ضربين ضرب منهما لم معنى صحيح

وان كان لا يفيد فيما وضع له وذلك نحو اسماء القاب وغيرها
والضرب الثاني يفيد فيما وضع له وهو على ضربين حقيقة ومجاز
فحد الحقيقة ما افيد به ما وضع له في اللغة ومن حقه ان
يكون لفظه متضمنا لمعناه من غير زيادة ولا نقصان ولا
نقل الى غير موضعه وذلك مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس
التي حرم الله الا بالحق الى ما شاكل ذلك من الحقايق واما
المجاز فهو ما افيد به ما لم يوضع له في اللغة ومن حقه
ان يكون لفظه لا ينتظم معناه اما بزيادة او نقصان
او بوضعه في غير موضعه فالمجاز الذي دخلته الزيادة
نحو قوله تعالى ليس كمثله شيء لان معناه ليس مثله شيء
والكاف زايدة والمجاز بالنقصان نحو قوله تعالى واسئل
القرية واسئل العير لان معناه واسئل اهل القرية
واهل العير فحذف ذلك اختصارا ومجازا ونحو قوله
تعالى الى ربها ناظرة على تاويل من قال الى ثواب ربها
ناظرة وجاء ربك لان معناه وجاء امر ربك وما
اشبه ذلك والمجاز الثالث نحو قوله تعالى فاضلهم
السامري فنسبه اليه من حيث دعاهم وان كانوا
هم ضلوا في الحقيقة لانه فعلهم الضلال ويجب

حمل الحقيقة على ظاهرها ولا يتوقف في ذلك دليل يدل على
ذلك والمجاز لا يجوز حمله عليه الا ان يدل دليل على كونه
مجازا والحقيقة اذا عقد فايدتها فيجب حملها على ما
عقل من فايدتها اين حدث ولا يختص به موضع دون
اخر ويطرد ذلك فيها الا لمانع من سمع او عرف او غير
ذلك الا ان يكون وضعه ليفيد معنى في جنس دون
جنس فحينئذ يجب ان يختص ذلك الجنس به نحو قولهم
حل انه يفيد الحموضة في جنس مخصوص وقولهم ابلق
يفيد اجتماع اللونين في جنس ما دون جنس وعلى
هذا المعنى يقال ان الحقايق يقاس عليها واما المجاز فلا
يقاس عليه وينبغي ان يقر حيث استعمل ولذلك لا يقال
اسئل الحمير ويراد مالكها كما قيل اسئل القرية واريد
اهلها لان ذلك لم يتعارف فيه والحقيقة لا يمتنع ان
يقل استعمالها فيصير كالمجاز مثل قولنا الصلوة في الدعا
وغيرها ذلك وكذلك لا يمتنع في المجاز ان يكثر استعماله فيصير
حقيقة في العرف نحو قولنا الغايط في الحدث المخصوص
وقولنا دابة في الحيوان المخصوص وما هذا حكمه حكم له
بحكم الحقيقة والمفيد من الكلام لا يكون الا جملة من اسم

واسم
اوفعل

واسم او فعل واسم وما عداهما لا يفيد الا بتقدير واحد من
القسمين فيه ولاجل ذلك افاد فينقسم ذلك الى اقسام الى
الامر وما معناه معنى الامر من السوال والطلب والدعاء
والى النهي والى الخبر ويدخل في ذلك الجحود والقسم والامثال والتشبيه
وما شاكله والاستخبار والاستفهام والتمني شبيه بالاخبار
هذا ما قسمه اهل اللغة وطول كثير من الفقهاء في اقسام الكلام
وقال قوم الاصل في ذلك كله الخبر لان الخبر معناه معنى الخبر
لان معناه اريد منك ان يفعل وذلك خبر والنهي معناه
اكره منك الفعل وذلك ايضا خبر وكذلك القول في ساير
الاقسام والاسامي المفيدة على ضربين اما ان يكون
مفيده لغير واحدة او يفيد اكثر من ذلك مما افاد الفايدة
في غير واحدة فهو اسماء الاجناس وما افاد اكثر من ذلك
فعلى ضربين احدهما نحو قولهم لون فانه لا يفيد في غير واحدة
بل يفيد في اعيان واحدة والضرب الثاني يفيد معان مختلفة
وهو جميع الاسماء المشتركة نحو قولنا قرء وجون وغير
وغير ذلك وفي الناس من دفع ذلك وقال ليس في اللغة
اسم واحد لمعنيين مختلفين وهذا خلاف حادث لا
يلتفت اليه لان الظاهر من مذهب اهل اللغة خلافه

ويدخل على الجمل حروف يغير معانيها ويحدث فيها فوايد
لم يكن قبل ذلك وهي كثيرة قد ذكرها اهل اللغة ولا يحتاج
الى ذكر جميعها ونحن نذكر منها ما له تعلق بهذا الباب
فمنها الواو فذهب قوم الى انها توجب الترتيب وهو
المحكي عن الفراء وابي عبيدة واحتج كثير من الفقهاء
به والصحيح انها لا تفيد الترتيب بمقتضى اللغة
ولا يمتنع ان يقال انها تفيد ذلك بعرف الشرع بدلالة
ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لمن خطب
فقال من يطع الله ورسوله فقد هدي ومن يعصهما
فقد غوي بئس خطيب القوم انت فقال يا رسول
الله كيف اقول فقال قل ومن يعص الله ورسوله
فقد غوى فلولا الترتيب لما كان لهذا الكلام معنى
ولكان يفيد قوله ومن يعصهما ما افاده من يعص
الله ورسوله عند من قال بانها تفيد الجمع وقد علمنا
خلاف ذلك ومنها ان القائل اذا قال لزوجته التي لم
يدخل بها انت طالق وطالق لا خلاف بين الفقهاء
انه لا يقع الا طلقة واحدة فلو كانت الواو تفيد
الجمع لجرى مجرى قوله انت طالق طلقتين وقد علمنا

خلاف

خلاف ذلك وقال قوم ان الواو تفيد الجمع والاشتراك وهو
الظاهر في اللغة نحو قولهم رايت زيدا وعمروا ومعناه رايتهما
وهو يستعمل بمعنى استيناف جملة من الكلام وان لم يكن معطوفه
على الاول في الحكم نحو قوله تعالى والراسخون في العلم يقولون
ربنا امنا به على قول من قال ان المراد به الاخبار عن
الراسخون بانهم يقولون امنا به لا انهم يعلمون
تاويل ذلك وقد يستعمل بمعنى او كقوله تعالى في صفة
الملئكة اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع وبقوله
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فالمراد
اووا لا اشبه في ذلك ان يكون معناها الا انه لا يطرد في كل
موضع ومنها الفاء ومعناها الترتيب والتعقيب
نحو قول القايل رايت زيدا فعمروا وانه يفيد ان رويته
له عقيب رويته لزيد مع انه بعده ولذلك ادخل الفاء
في جواب الشرط لما كان من حق الجزاء ان يتحقق
بالشرط من غير تراخ وقلنا ان قوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان ظاهر الكلام يقتضي
كون المكون عقيب كن لموضع الفاء وهذا يوجب
ان لكون محدثه لان ما تقدم المحدث بوقت واحد

لا قديما وذلك يدل على حدوث الكلام بالضد مما يتعللون
به وذهب المرتضى الى انها تفيد الترتيب وخلاف
في انها تفيد التعقيب من غير تراخ بل قال ذلك موقوف
على الدليل ويجب التوقف فيه وخالف في جميع ما يشتمل
به في هذا الباب واما ثم فانها تفيد الترتيب والترا خى
فهي مشاركة للفاء في الترتيب وتضادها في التراخي وقد
استعملت ثم بمعنى الواو في نحو قوله تعم فالينا مرجعهم
ثم الله شهيد على ما يعملون لا معناه والله
شهيد وذلك محال واما بعد فانها للترتيب من
غير تراخ ولا تعقيب واما الى فهي للتحديد وقد تدخل الحد
في المحدود تارة وتارة لا يدخل فهو موقوف على الدليل
وان كان الاقوى انه لا يدخل فيه واما من فان لها
اربعة اقسام احدها التبعيض نحو قولهم اكلت من
الخبز واللحم يعني اكلت بعضهما ونحو قولهم هذا
باب من حديد وخاتم من فضة لان المراد به انه من
هذا الجنس وثانيها بمعنى ابتداء الغاية نحو قولهم
هذا الكتاب من فلان الى فلان اي ابتداء غايته منه
وعلى هذا حمل قوله تعم نودي من شاطئ الوادي الايمن

فى

في البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى وان معناه ان
ابتداء النداء كان من الشجرة فذلك دليل على حدوث
النداء وثالثها ان يكون زايدة مثل قولهم ما جاني من
احد معناه ما جاني احد وذا بعها ان سن سن الصفة
نحو قوله تعم فاجتنبوا الرجس من الاوثان معناه
اجتنبوا الرجس الذي هو الوثن ذكر ذلك ابو علي الفارسي
النحوي وقال بعضهم ان معناها في جميع المواضع ابتداء
الغاية وانكر ما عدا ذلك من اقسام واما الباء فيحتمل
على وجهين احدهما التبعيض فهو اذا استعملت
في موضع يتعدى الفعل الى المفعول به بنفسه ولاجل
هذا قلنا ان قوله تعم وامسحوا برؤسكم يقتضي المسح
ببعض الراس لانه لو كان المراد به مسح الراس
كله لقال وامسحوا رؤسكم لان الفعل يتعدى بنفسه
الى الرؤس والثاني يكون للالصاق فاذا كان الفعل
لا يتعدى الى المفعول بنفسه مثل قولهم مررت
بزيد لانه لو قال مررت زيدا لم يكن كلاما واما
او فالاصل فيها التخيير كقولهم جالس الحسن او ابن
سيرين وعلى هذا حملت اية الكفارة ويستعمل بمعنى

الشك كقول القايل اكلت كذا او كذا ورايت فلانا او فلانا
الا ان هذا القسم لا يجوز في كلام الله تعم وقد يستعمل
بمعنى الواو كما قال الله تعم وارسلنا الى ماية الف او
يزيدون وانما اراد به ويزيدون وقد تستعمل بمعنى الابهام
مثل قول القايل فعلت كذا وكذا اذا كان عالما بما
فعل وانما يريد بها ابهامه على الخطاب المخاطب به واما
في فانها تعمل الظرف نحو قولهم زيد في الدار وان
استعملت في غير ذلك الموضع فعلى ضربين من المجاز و
اذ قدمنا ان الكلام قد ينقسم الى حقيقة ومجاز
فلا بد من اثباته لان في الناس من دفع ان يكون
في الكلام مجاز اصلا وهو قول شاذ لا يلتفت اليه
لان من المعلوم من دين اهل اللغة ان استعمالهم
لفظة الحمار في البليد والاسد في الشجاع مجاز دون
الحقيقة وكذلك قوله تعم ان الذين يوذون الله بمعنى
يوذون اولياء الله وجاء ربك بمعنى وجاء امر ربك
وقوله واسئل القرية بمعنى اهل القرية ان كل ذلك
مجاز فان وقع ذلك استعمالا فيما ذكرناه دلالة عليه
وان قال لا ادفع استعمالا الا اني اقول انه حقيقة

كان

كان مخالفا لاستعمال اهل اللغة واطلاقهم ويحتج عليه
بالرجوع الى الكتب المصنفة في المجاز والوجه الذي يستعمل
عليه المجاز كثير ولا ينضبط قد ذكر بعضهم في الكتب ولا
يجوز ان يكون مجازا او حقيقة له وانما قلنا ذلك لما
بيناه من ان المجاز هو ما استعمل في غير ما وضع له
والا لم يكن له حقيقة لم يثبت هذا المعنى فيه ويجوز ان
حقيقة ولا مجاز لها ومن حق الحقيقة ان يعلم المراد
بها بظاهرها ومن حق المجاز ان يعلم المراد به بدليل غير الظاهر
والله تعم قد خاطب بالمجاز كما خاطب بالحقيقة وكذلك
الرسول صلى الله عليه واله ومن دفع ذلك لا يلتفت
الى ذلك وليس في ذلك يعود الى الحاجة لان الله تعه استعمل
ذلك على عادة العرب في خطابها في استعمال الحقيقة و
المجاز كما استعمل الاطالة تارة والايجاز اخرى كما استعملت
هي فاذا اجاز احدهما جاز الاخر فاما لفظ الاستعارة
الاستعارة والاولى ان لا يطلق على كلام الله من
حيث انه يوهم ان فاعلها استعارها للحاجة فان اريد
بذلك ما ذكره بعضهم من ان المخاطب بتلك اللغة
يقتضي حسن استعمالها في المجاز كحسن ذلك في الحقيقة

فعلى هذا لا يمتنع اطلاق هذه اللفظة على كلام الله تعالى
واذا ثبت ان الله تعالى خاطب بالحقيقة والمجاز معا فلا
بد من ان يدل على الفصل بينهما والا ادى الى تكليف ما
لا يطاق كما لا بد من ان يدل على الفصل بين الالفاظ
المختلفة ليعرف معانيها والفصل بين الحقيقة والمجاز
يقع من وجوه منها ان يوجد نص من اهل اللغة
او دلالة على انه مجاز ومنها ان يعلم انهم وضعوا تلك
اللفظ لشيء ثم استعملوها في غيره على وجه التشبيه
ومنها ان يعلم انها تطرد في موضع ولا تطرد في اخر
ولا مانع فيعلم انها مجاز في الموضع الذي لا تطرد فيه
وانما شرطنا ان المانع لان الحقيقة قد لا تطرد لمانع عرفي
او شرعي الا ترى ان لفظة الدابة وضعت في الاصل
لكل ما دب ثم اختصت في العرف بشيء بعينها وكذلك
لفظة الصلوة في الاصل للدعاء ثم خصت في الشرع
بافعال بعينها وكذلك لفظة النكاح وما جرى مجرى
ذلك فيعلم انه حقيقة وان لم تطرد لما بيناه من
العرف والشرع ومنها ان يعلم ان للفظة حكما وتصرفا
من اشتقاق او تثنية او جمع او تعلق بالغير فاذا

استعملت في موضع وهذه الاحكام منتفية عنه علم انه مجاز
ولذلك قلنا ان لفظة الامر حقيقة في القول ومجاز في
الفعل لان الاشتقاق لا يصح في الفعل ويصح في
القول ومنها ان يعلم ان تعلقها بالمذكور لا يصح فيحكم
ان هناك حذفا وان اللفظ مجاز ولذلك قلنا ان قوله
واسئل القرية مجاز وكذلك قوله الى ربها ناظرة على
احد التاويلات ومنها ان تستعمل في الشيء من حيث
كان جزاء لغيره نحو قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
لان الجزاء في الحقيقة لا يكون سيئة ولهذا قال اهل
اللغة الجزاء بالجزاء ومعلوم ان الاول ليس بجزاء ولذلك
نظاير كثيرة ومنها ان يستعمل في الشيء لانه يقتضي الغير
كقولهم حضرت الموت اذا خيف عليه من مرضه و
نحو قولنا ان النكاح اسم للوطي حقيقة ومجاز في العقد
لانه موصل اليه وان كان بعرف الشرع قد اختص
بالعقد كلفظ الصلوة وغيرها وقد يستعمل اللفظ في
الشيء لانه مجاور لغيره او هو منه بسبب وهذه
الجملة كافية في هذا الباب فانها تنبه على ما عداها
فقد انتظمت اسماء كثيرة عما كانت عليه في اللغة

الى العرف والى الشريعة اخرى فما انتقل منه الى العرف
نحو قولنا دابة وغاية فان هذا وان كان اسما في اللغة لكل
ما يدب وللمكان المطمئن من الارض منه صار في العرف
عبارة عن حيوان مخصوص وحدث مخصوص ونظاير
ذلك كثيرة لا فايدة في ذكر جميعها انما اردنا المثال واما
ما انتقل منه الى الشرع فنحو قولنا الصلوة فانها في اللغة موضوعة
للدعاء وقد صارت في الشريعة عبارة عن افعال مخصوصة
وكذلك الزكوة في اللغة عبارة عن النمو وفي الشريعة عبارة
عن اخذ شيء مخصوص ونظاير ذلك كثيرة واما لفظ الايمان
فعند قوم انها منتقلة وعند اخرين انها على ما كانت
عليه وليس هذا الكتاب موضوعا لاعيان الاسماء التي
انتقلت والتي لم تنتقل فان شرح ذلك يطول وانما كان
غرضنا ان نبين ثبوت ذلك والسبب في استعمال ذلك
انه حدث احكام في الشريعة لم تكن معروفة في اللغة فلا بد
من العبارة عنها فلا فرق بين ان يوضع لها عبارة مبتداة
لا تعرف وبين ان تنقل بعض الاسماء المستعملة في غير ذلك
كان من يرزق ولدا يجوز له ان يضع له اسما لا يعرف
ويجوز ان ينقل بعض الاسماء المستعملة اليه الا ان الامر

وان كان على ما قلناه فمتى نقل الاسم عن مقتضى اللغة الى شيء
لا يعرف فيها لا يكون المتكلم به متكلما باللغة بل يكون
متكلما بالشرع وان سمي متكلما باللغة يكون مجازا من
حيث انه استعمل ما كانوا استعملوه وان كان قد استعملوه
في ذلك ومتى لم يقل ذلك لزم ان يكون من تكلم باللغة
المعروفة ووافق بعض اسمائها اسماء العجم بالعجمية وذلك
لا يقوله احد فعلم ان الصحيح ما قلناه واذا ثبت هذه
الجملة فمتى ورد خطاب من الله تعالى او من الرسول
نظر فيه فان كان استعماله في اللغة والعرف والشرع
سواء حمل على مقتضى اللغة وان كان له حقيقة في اللغة
وصار في العرف حقيقة في غيره وجب عليه حمله على
ما تعورف في العرف وكذلك ان كان له حقيقة في اللغة
او العرف وقد صار بالشرع حقيقة لغيره وجب حمله
على ما تعورف بالشرع وكذلك اذا كانت اللفظة منقولة عن
اللغة الى العرف ثم استعملت في الشرع على خلاف العرف
وجب حمله على ما تعورف في الشرع لان خطاب الله
تعالى وخطاب النبي صلى الله عليه واله ينبغي ان يحمل على
ما يقتضيه الشريعة لان المستفاد منها بين الجهتين

ومتى نقل الله او رسوله اسما من اسماء اللغة الى الشرع وجب
عليه ان يبينه لمن هو مخاطب به دون من لم يخاطب
به لان من ليس مخاطب به لا انما يجب بيانه
له ولاجل هذا لا يجب ان يبين الله تعالى مراده بالكتب
السالفة لما لم نكن مخاطبين بها فهذا وان لم يجب
فانه يحسن ان يبين لغير المخاطب كما بين الله
تعالى احكام الحيض لمن ليس مخاطب بها من الرجال
وذلك جاير غير واجب على ما قلناه وانما قلنا ذلك
لانه كما لم يجب ان يقدر من ليس يخاطب به فكذلك
لا يجب ان يعلمه لان القدرة اكد من العلم لان العجز
يستحيل من دونها اصلا فاذا لم يجب القدرة فكذلك
لا يجب العلم كما بيناه تفسير فيذكر ما يجب معرفته
من صفات الله تعالى وصفات النبي وصفات الائمة
عليهم السلام حتى يصح معرفة مرادهم اعلم انه
لا يمكن معرفة المراد بخطاب الله تعالى الا بعد ثبوت
العلم باشياء منها ان يعلم ان الخطاب خطاب له
لانه متى لم نعلم انه خطاب له لم يمكننا ان نستدل
على معرفة مراده ومنها ان نعلم انه لا يجوز ان لا

نعيد

نعيد بخطابه شيئا اصلا ومنها ان نعلم انه لا يجوز
ان يخاطب بخطابه على وجه يقبح ومنها انه لا يجوز
ان يريد بخطابه غير ما وضع له ولا يدل عليه فمتى حصلت
هذه العلوم صح الاستدلال بخطابه على مراده ومتى لم
يحصل جميعها او لم يحصل بعضها لم يصح ذلك ولذلك
الزمنا المجبرة الا يعرفوا بخطابه شيئا ولا مراده اصلا
من حيث جوزوا على الله تعالى القبايح ولشرح هذه الاشيا
في موضع غير هذا يحتمل ان يبسط الكلام فيه غير انا
نشير الى جملة منه موصلة الى العلم انما قلنا انه لا يجوز ان
يخاطب ولا يفيد بخطابه شيئا اصلا لان ذلك عبث
لا فائدة فيه تعالى الله عن ذلك وليس لاحد ان يقول
يجوز الا يفيد بخطابه شيئا اصلا فيكون وجه حسنه
المصلحة لانه ذلك يودي الى ان لا يكون طريق الى معرفة
المراد بخطابه اصلا لانه لا خطاب الا وذلك مجوز فيه
وذلك فاسد وجرى مجرى المعجزات الدالة على نبوة
الانبياء عليهم السلام فانه لا يجوز ان يفعل للمصلحة
دون التصديق لان ذلك يودي الى انسداد الطريق
علينا من الفرق بين الصادق والا الكاذب ولا ولا

جاز ذلك قلنا انه لا يجوز فعل المعجز الا للتصديق فكذلك
القول في الخطاب انه لا يجوز ان يصدر منه الا لفائدة
وليس لهم ايضا ان يقولوا انه يتعبد بتلاوته فيكون
ذلك وجه الحسن لانه لا طريق الى ان يعرف انه يتعبد بتلاوته
الا بخطاب اخر والكلام في ذلك الخطاب كالكلام فيه
وذلك يودي الى ان لا يعلم بخطابه شيئا اصلا على ان
التعبد بتلاوة ما لا يفهم عنه لانه يجري مجرى التعبد
بالتصويت والصراخ ولان التعبد انما يجوز اذا كان
للتعبد طريق الى معرفة مراده فيدعوه ذلك الى فعل
الواجب او تصرفه عن فعل القبيح واما اذا لم يكن كذلك
فلا يحسن العبادة بالتلاوة وايضا فلو كان لمجرد التلاوة
لم يجعل ان يكون بعضه امرا وبعضه خبرا وبعضه بعضه
نهيا وبعضه وعدا وبعضه وعيدا الا ان يكون خطابا
بالقوم باولى من ان يكون خطابا بالغيرهم وكل ذلك
يبين انه لا يحسن لما قالوه فاما الذي يدل على انه لا
يجوز ان يخاطب بخطاب على وجه قبيح ما ثبت من
كونه عالما بقبحه ومن انه غني عنه ومن هذه صفته
لا يجوز ان يفعل القبيح الا ترى ان من علم انه

اذا صدق

اذا صدق فوصل الى مراده ولذلك اذا كذب يصل اليه على
حد ما كان يصل اليه لو صدق من غير زيادة لم يجز ان
يختار الكذب على الصدق ولا وجه في ذلك الا بعلمه
بقبح الكذب وبانه غني عنه بالصدق فكذلك القديم
تعالى واما الذي يدل على انه لا يجوز ان يريد بخطابه
غير ما وضع له ولا يدل عليه ان ذلك يودي الى ان لا يعلم
بخطابه شيئا اصلا لانه لا خطاب الا وذلك يجوز
فيه ولا يمكن ان يدعى العلم بقصده ضرورة في بعض
خطابه لان ذلك يمنع منه التكليف وليس لهم
ان يقولوا انه يوكد ذلك الخطاب فيعلم به به مراده
وان كان هذا عاريا منه لان التاكيد ايضا خطاب
فلزم فيه ما لزم من الموكد وان يكون فعل لمثل ما فعل
له التكليف وليس يمكن ان يقال انه وان لم يعلم مراده
في الحال فانه يمكن ان يعلم مراده في المستقبل ضرورة بان
يضطر الى قصده لان ذلك لا يخلو ان يكون وقت الحاجة
الى ما تضمنه الخطاب او لا يكون كذلك فان كان وقت
الحاجة فانه يودي الى ما قلناه وان لم يكن وقت الحاجة
فلا يجوز ايضا لان فيه التنفر عن قبول قوله لانه متى

جوّز عليه التعمية والالغاز في كلامه وان كان معرفة المراد
في الحالة الاخرى يعبر ذلك عن قبول قوله ولا يصح هذا الوجه
للاول بل لما قلناه فاما ما لا يتعلق بالشريعة فيجوز ان
يعمّي فيه من مصالح الدنياوية وعلى هذا يتاول قولها
سأله الاعرابي في مسيره من انتم فقال من ما فودى في نفسه
ولم يصرح وذلك لا يجوز في الشرعيات وليس هذا من جواز
تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب في شيء على ما نذهب اليه
لان المجمل له ظاهر مقصود مستفاد ففارق تلك حال المعمى
الذي يفهم به شيء على حال وانا قلنا انه لا يجوز ان يودي الينا
على وجه يقتضي السعير لان الغرض في جنسه اذا كان القبول
منه مما ادى الى السعير عن ذلك يجب ان يحسب ولا جل
ما قلناه جنب الله تعم الغطاطة والغلظة وفعل القبايح
لما في ذلك من التنفير فاذا ثبت الجملة التي ذكرناها فمتى ورد
من الرسول خطاب وجب حمله على ظاهره الا ان يدل دليل
على ان المراد غير ظاهره فيحمل عليه فعلى هذا يعلم مراد الرسول
واما ما يجب ان يكون الامام عليه حتى يصح ان يعلم مراده
بخطابه فيما لا يعلم الا من جهته فجميع الشرايط التي شرطناها
في النبي لا بد ان يكون حاصلة في الامام فالطريقة واحدة

فلا

فلا معنى لاعادة القول فيه **فصل** في ذكر الوجه الذي يجب
ان يحمل عليه مراد الله تعالى بخطابه اذا ورد خطاب عن
الله تعم فلا يخ من ان يكون محتملا او غير محتمل فان كان
غير محتمل بان يكون خاصا او عاما وجب ان يحمله على ما يقتضيه
ظاهره الا ان يدل على انه اراد به غير ظاهره دليل فيحمل فان دل
دليل على انه اراد بالخاص غيره وجب حمله على ما دل عليه وان
دل على انه لم يرد الخاص نظر فيه فان كان ذلك الخاص لا
يستنع الا في وجه واحد وجب ان يحمل على انه مراد به
والا ادى ذلك الى ان يكون ما اراد بالخطاب شيئا اصلا
وان كان ذلك مما يتسع في وجوه كثيرة وجب الوقف
فيه ولا يقطع على انه اريد به البعض لعدم الدليل ولا
انه اريد به الجميع لانه لا دليل ايضا عليه وهذا اولى
مما قاله قوم من انه يجب حمله على انه اريد به جميع تلك
الوجوه لانه يمتنع ان يكون اراد بعض تلك الوجوه واخر
بيانه الى وقت الحاجة على ما نذهب اليه في جواز تاخير
بيان المجمل عن وقت الخطاب وقولهم انه لو اراد به
بعض الوجوه لبينه يعكس عليهم بان يقال ولو اراد به
جميع الوجوه لبينه وليس احد القولين اولى من الاخر
فالاولى الوقف فان فرضنا ان الوقت وقت الحاجة

ولقد بين المراد من تلك الوجوه وجب حمله على جميعه لانه
ليس حمله على بعضه باولى من بعض فان دل الدليل على انه اراد
بعض تلك الوجوه وجب حمله عليه والقطع على انه لم يرد غيره
لانه لا ظاهر هنا يمكن حمله على جميعه بخلاف ما نقول
في العموم او ما له ظاهر ومتى دل على انه اراد به الخاص وغيره
وجب القطع على انه اراد الخاص باللفظ وما عداه مراد
بدليل وذلك نحو قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء
الآية فانه قد علم ان النبي عليه السلام مراد باللفظ ومن
عداه منا لا انه مراد بدليل واما العام فاذا ورد فانه ينبغي
حمله على ظاهره فان دل الدليل على انه مراد غير ما اقتضاه
الظاهر وجب حمله عليه وان دل الدليل على انه اراد بعض
ما تناوله اللفظ لم يكن ذلك مانعا من ان يريد الباقي فوجب
حمله على انه اراد به الكل بحكم اللفظ وان دل الدليل على انه
ما اراد به بعض ما تناوله اللفظ فينبغي ان يخرج ذلك
منه ويقطع على ان الباقي مراد بحكم اللفظ ولا يجب التوقف
فيه لان له ظاهرا بخلاف ما تقدم في الخاص ومتى ورد
لفظ مشترك بين شيئين واشياء فان دل الدليل على انه
اراد جميع تلك الاشياء وجب حمله عليه وان دل الدليل
على انه اراد بعضها وجب القطع على انه مراد وما عداه

متوقف

موقف فيه لان كون احدهما مرادا لا يمنع من ان يكون يريد به
الآخر على سنته فيما بعد وان دل الدليل على انه لم يرد احدهما
وكان اللفظ مشتركا بين شيئين وجب القطع على انه اراد
به الاخر والا خلا الخطاب من ان يكون اريد به شيء
اصلا وان كان مشتركا بين اشياء قطع على انه لم يرد
ما خصه بانه غير مراد ويتوقف في الباقي وانتظر البيان
ومتى كان اللفظ مشتركا ولم تقترن به دلالة اصلا وكان
مطلقا وجب التوقف فيه وانتظار البيان لانه ليس
بان يحمل على بعضه باولى من ان يحمل على جميعه وتاخير البيان
عن وقت الخطاب جايز فان كان الوقت وقت الحاجة
واطلق اللفظ وجب حمله على جميعه لانه ليس بان يحمل على
بعضه باولى من بعض ولو كان اراد بعضه لبينه لان
الوقت وقت الحاجة وهذا الذي ذكرناه اولى مما ذهب اليه
قوم من انه اذا اطلق اللفظ وجب حمله على جميعه على كل
حال لانه لو اراد بعضه لبينه لان للقائل ان يقول
لو اراد الجميع لبينه فيجب حمله على بعضه وتعارض القولان
ويسقطان وانما حملهم على هذا قولهم ان تاخير بيان
المجمل لا يجوز عن وقت الخطاب وعندنا ان ذلك

جايز على ما سنستدل عليه فيما بعد فمتى كان الوقت وقت
الحاجة وجب حمل اللفظ على انه اراد به الجميع ثم نظر فيه
فان امكن الجمع بينهما وجب القطع على انه اراد ذلك
على طريق الجمع بينهما وان لم يمكن الجمع بينهما وجب القطع
على انه اراد به الجميع على وجه التخيير وذهب قوم الى انه
يجوز ان يريد من كل مكلف ما يوديه اجتهاده
اليه وهذا يتم لمن قال ان كل مجتهد مصيب وعندنا
ان ذلك باطل فلا وجه للتخيير وعلى هذا ينبغي ان
يحمل القول بين المختلفين الحنفي اذا لم يكن هناك دليل
على انه اراد احدهما وكذلك القول في الخبرين المتعارضين
اذا لم يكن هناك ما يرجح به احدهما على الاخر ولا ما يقتضي
نسخ احدهما للاخر من التاريخ وهذا الذي ذكرناه كله فيما
يصح ان يراد باللفظ الواحد فاما ما لا يصح ان يراد
باللفظ الواحد فانه لا بد فيه من بيان اقتران بيان
به لان الوقت وقت الحاجة على ما فرضناه ومتى كان
اللفظ شرعيا منقولا عما كان عليه في اللغة وجب حمله على
ما تقرر في الشرع فان دل الدليل على انه لم يرد به ما وضع له
في الشرع نظر فيما عداه فان كان الوجوه التي يمكن حمل الخطاب

عليها

عليها محصورة وكان الوقت وقت الحاجة وجب حمله على جميعها
لانه ليس حمله على بعضها باولى من حمله على جميعها ولو كان
المراد بعضها لبينه لان الوقت وقت الحاجة وان لم يكن
الوقت وقت الحاجة توقف في ذلك الى ان يرد البيان حسب
ما قدمناه في الالفاظ المشتركة سواء وان دل الدليل على
انه اراد بعض تلك الوجوه لم يكن ذلك مانعا من ان يراد
الوجوه الاخر فان كان الوقت وقت الحاجة وجب حمله على
ان المراد به جميعه وان لم يكن وقت الحاجة اوقف على البيان
على ما بيناه فاما كيفية المراد باللفظ الواحد للمعاني المختلفة
فالذي ينبغي ان يحصل في ذلك ان يقول لا يخلو اللفظ من
ان يكون شيئا ولا لا شيئا على الحقيقة ويفيد في جميعها
ومتى جعل معنى واحدا او يفيد في كل منها خلاف ما يفيده
في الاخر فان كان الاول فلا خلاف بين اهل العلم في انه
يجوز ان يراد باللفظ ذلك كله وان كان القسم الثاني فقد
اختلف العلماء في ذلك فذهب ابو هاشم وابو عبد الله
ومن تبعهما الى انه لا يجوز ان يراد المعنيان المختلفان
بلفظ واحد فان دل الدليل على انه ارادهما جميعا قالوا لا
بد من ان نفرض انه تكلم باللفظ مرتين اراد كل مرة منهما

معنى واحد او على هذا حملوا اية القرءان قالوا لما دل الدليل
على انه اراده جميعها بحسب ما يودي اجتهاد المجتهد
اليه علمنا انه تكلم بالاية مرتين ثم انزله على النبي صلى
الله عليه واله وقالوا في الحقيقة والمجاز والكناية والصريح
مثل ذلك وقالوا لا يجوز ان يريد بقوله او لامستم النساء
الجماع واللمس باليد وبقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم العقد
والوطي وقال لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد الاقتصار
على الشيء وتجاوزه وقال لا يجوز في قوله تعالى وان
كنتم جنبا فاطهروا لا يجوز ان يريد الغسل والوضوء
وقال لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد نفي الاجزاء
والكمال وقال في قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب لا ينبئ عن نفي الاجزاء وانه اذا جاز ان يريد
به نفي الاجزاء او نفي الكمال كليهما لا يصح ان يراد
عبارة واحدة فيجب ان لا يدل الظاهر على نفي الاجزاء
وقال يصح ان يريد عز وجل بقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا الماء
والسد لانهما سيعان فيما تناوله هذا الاسم وان كان
احدهما شرعيا والاخر لغويا وقال قولنا بان النص الدال
على ان الفخذ عورة والمراد به الفخذ والركبة لا ينقض هذا

لان

لان ذلك علمناه بغير اللفظ بل بدليل اخر واعتل ذلك بان
قال لا يصح ان يقصد المتكلم باللفظ الواحد استعماله فيما
وضع له والعدول به عن ذلك فكذلك لم يصح ان يريد
باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز وذكر ان تعذر ذلك معلوم
لنا وان الواحد منا اذا قصده لم يصح منه فدل على
ان جميع ذلك غير صحيح وذهب ابو الحسن عبد الجبار بن
احمد الى انه يجب ان يعتبر العبارة ويعتبر ما به صارت
عبارة عنه فان كانت مشتركة بين الشيئين المختلفين
ومتى اراد احدهما لم يصح ان يريد المعنى الاخر ويستحيل
ذلك فيه فيقطع به وان لم يمنع من ذلك جوز ان يراد
بهما المعنيان معا لانه اذا كان المخاطب يصح ان
يريد كل واحد منهما معا بالعبارة ولا مانع ان يمنع من
ان يريدهما جميعا فيجب ان يصح ان يريدهما معا قال
وقد علمنا ان القائل اذا قال لصاحبه لا تنكح ما نكح ابوك
~~من ارادته~~ يصح ان يريد بذلك العقد والوطي وارادته
لاحد الامرين لا يمنع من ارادته للاخر وانما قلنا انه
لا يجوز ان يريد بلفظ الامر الامر والتهديد لان ما به
يصير امرا فهو ارادة المامور به يضاد ما به يصير تهديدا
وهو كراهة ذلك ويستحيل ان يريد الشيء الواحد في الوقت

الواحد على وجه واحد من مكلف واحد و يكرهه على هذه الوجوه
وقلنا انه لا يصح ان يريد بالعبارة الاقتصار على الشيء
وتجاوزه لانه يتنافى ان يريد الزيادة على ذلك الشيء
والا يريده فلذلك قلنا استحال ذلك انما نقول انه لا
يريد بالعبارة ما لم يوضع له على وجه لانه لا يصح ان
يستعمل العبارة بالشيء الا بان تفيده في الحقيقة والمجاز
لا لانه يتنافى ان يريدهما جميعا لانه يصح ان يريد بقوله
ولا تقتلوا النفس التي حرم الله قتل النفس والاحسان
الى الناس ولا يتنافى ذلك وانما لا يصح ان يراد ذلك به
لان العبارة لم توضع له واذا صح ذلك ووجدنا عبارة
قد وضعت لمعنيين مختلفين نحو القرء في انه موضوع
للطهر والحيض لا يتنافى من المخاطب ان يريدهما جميعا
فلا وجه لاحالة القول في ذلك وقد وضع قولنا النكاح
للوطي حقيقة والعقد مجازا وارادة احدهما لا يمنع من
ارادة الاخر فلا مانع من ان يراد جميعا بالنكاح فان
قيل الذي يمنع من ذلك انه لا يجوز استعمال العبارة
فيما وضعت له والعدول بها عما وضعت له في اللغة
فلذلك منعت من ان يراد جميعا بها لان ذلك ينافي
استعمالها قيل له ان العبارة تستعمل فيما وضعت له

اذا

اذا قصد بها افادة ذلك وان لم يقصد المعين الى ان يستعملها
فيما وضعت له فان قيل فان ارادة الوطي والعقد بهذه
الكلمة يتعذر ونحن نتعذر ذلك من انفسنا فلذلك منعت
من ان يراد جميعا بها قيل له ان ما ادعيت تعذره نحن
نجده متأتيا فلا معنى لتعلقك به وهذه الفاظ بعينها
قد منعناها على ما ذكرها في كتابه العمد وهذا المذهب
اقرب الى الصواب من مذهب ابي عبد الله وابي هاشم وما
ذكره سديد واقع موقعه والقول في الكناية والصريح يجري
ايضا على هذا المنهاج وقوله او لامستم النساء ما كان يريد
به الجماع واللمس باليد لكن علمنا بالدليل انه اراد احدهما
وهو الجماع فاما ما ذكره ابو عبد الله من قوله عليه السلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وان ذلك لا يمكن حمله على نفي
الاجزاء والكمال من حيث كان نفي احدهما يقتضي ثبوت
الاخر فليس على ما ذكره لانه متى نفى الاجزاء فقد نفى ايضا
الكمال لانه اذا لم يكن مجزيا كيف يثبت كونها كاملة فكيف
يدعي ان في نفي احدهما اثباتا للاخر وكذلك اذا نفى الكمال
لا يمتنع ان ينفي معه الاجزاء ايضا لانه ليس في نفيه
اثباتا للاخر فلا يمكن ادعاء ذلك فيه وينبغي ان يكون

ان الكلام في ذلك مثل الكلام فيما تقدّم واما ما ذكره عبد الجبار
من انّه لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد الاقتصار على الشئ
وتجاوزه لانّه تنافى ان يريد الزيادة ولا يريدها فالذي يليق
بما ذكره من المذهب الصحيح غير ذلك وهو ان يقال انّ ذلك
غير ممتنع لانّه لا يمتنع ان يريد الاقتصار على الشئ ويريد
ايضاً ما زاد على ذلك على وجه التخيير وليس بينهما تناف وليس
ذلك باكثر من ارادة الطهر والحيض باللفظ الواحد وقد جاز
ذلك فكذلك القول في هذا ومتى كان اللفظ يفيد في اللغة شيئاً
وفي العرف شيئاً آخر او في الشرع شيئاً آخر لا يمتنع ان يريدهما
معاً وكذلك القول في الحقيقة والمجاز والكناية والصريح فان
قيل اذا كان جميع ما ذكرتموه غير ممتنع ان يكون مراداً باللفظ
فكيف الطريق الى القطع على انّ الجميع مراد بظاهره ام بدليل
وكيف القول فيه لا يخلو ان يكون اللفظ حقيقة في الامرين
او حقيقة في احدهما ومجازاً في الآخر فان كان اللفظ حقيقة
في الامرين فلا يخلو ان يكون وقت الخطاب وقت الحاجة الى
الفعل او لا يكون كذلك فان كانت الوقت وقت الحاجة ولم
يقترن به ما يدلّ على انّه اراد احدهما وجب القطع على انّه اراد
هما باللفظ وان اقترن به ما يدلّ على انّه اراد احدهما قطع به

وحكم

وحكم بانّه لم يرد الآخر وكذلك ان دلّ على انّه لم يرد احدهما
قطع على انّه اراد الآخر كل ذلك باللفظ وان لم يكن الوقت
وقت الحاجة توقّف في ذلك وجوّز كل واحد من الامرين
وانتظر البيان على ما نذهب اليه من جواز تاخير بيان
المجمل عن وقت الخطاب وان كان اللفظ حقيقة في احدهما
ومجازاً في الآخر قطع على انّه اراد الحقيقة الا ان يدلّ
دليل على انّه اراد المجاز او اراد الحقيقة والمجاز فيحكم بذلك
فانّ الدليل على انّه اراد المجاز لم يمنع ذلك من ان يكون دلهم
اراد الحقيقة ايضاً فينبغي ان يحمل عليهما الا ان يدلّ دليل
على انّه لم يرد الحقيقة ولا يمكن الجمع بينهما فيحمل على انّه اراد
المجاز لا غير وكذلك ان كان اللفظ يفيد في اللغة شيئاً
وفي الشرع شيئاً آخر وجب القطع على انّه اراد ما اقتضاه
الشرع الا ان يدلّ دليل على انّه اراد ما وضع له في اللغة او اراد
هما جميعاً فيحكم به ذلك وكذلك القول في الكناية والصريح ينبغ
ان يقطع على انّه اراد الصريح الا ان يدلّ دليل على انّه اراد
الكناية او ارادهما جميعاً هذا اذا لم يكن اللفظ حقيقة في الكناية
والصريح فامّا اذا كان اللفظ حقيقة فيهما على ما نذهب اليه
في فحوى الخطاب ودليل الخطاب فينبغي ان يكون الحكم حكم

الحقيقيين على التفصيل الذي قدمناه فالقول في الاسم اللغوي
والعرفي والعرفي والشرعي مثل القول في اللغوي والشرعي
على ما قدمنا القول فيه واعلم ان الدليل اذا دل على وجوب
حكم من الاحكام ثم يرد نص يتناول لذلك الحكم فلا يخلو من احد
امرين اما ان يتناوله حقيقة او مجازا فان كان متناولا له
حقيقة وجب القطع على انه مراد بالنص لانه يقتضي ظاهره ولو اراد
غيره لبينه فمتى لم يبين وجب القطع على مراده به والا خلا
اللفظ من فايدة ولهذا نقول اذا دل الدليل على وجوب الصلوة
ثم ورد قوله تعالى اقيموا الصلوة وجب القطع على انها مراده
بالنص لتناول اللفظ لها وان كان اللفظ متناولا لذلك الحكم
على جهة المجاز لم يجب القطع على انه مراد لان الخطاب يجب حمله
على ظاهره الا ان يدل دليل على ان المراد به المجاز وليس ثبوت الدليل
على وجوب حكم يتناوله اللفظ على جهة المجاز يوجب القطع
على انه مراد باللفظ ولذلك قلنا انه لا يمكن ابطال المذهب الشافعي
في تعلقه بقوله تعالى او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا بان
يقال اذا دل الدليل على ان الحكم المذكور في الاية يتعلق بالجماع وجب
حمل الاية على انه المراد به دون غيره من وجهين احدهما انا قد
بينا ان اللفظ اذا يتناول شيئين فليس في ثبوت كون احدهما

مرادا ما ينافي ان يكون الاخر ايضا مرادا والذي يقتضيه عندنا
الوقف ان لم يكن الوقت وقت الحاجة وان كان الوقت وقت
الحاجة وجب حمله عليهما جميعا والوجه الثاني ان يسمى الجماع
باللمس انما هو على طريق المجاز دون الحقيقة وقد بينا ان اللفظ يجب
حمله على الحقيقة الا ان يدل دليل على انه اراد المجاز ولو دل ايضا
الدليل على انه اراد المجاز لم يكن ذلك مانعا من ان يريد
به ما يقتضيه حقيقته الا ان يدل دليل على انه لم يرد حقيقته
على ما قدمنا القول فيه وكذلك القول في قوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم من النساء ان ثبوت الوطي مرادا بالاية لا يمنع
من ارادة العقد بها ايضا على ما قدمناه فينبغي ان يجري الباب
على ما بيناه فان اعيان المسائل لا تنحصر واصولها ما ذكرنا
ونعود الان الى الترتيب الذي وعدنا به في ابواب اصول
الفقه على ما قررناه ان شاء الله تعالى فصل ~~في حقيقة~~

في الاخبار فصل في حقيقة الخبر وما به يصير خبرا وبيان
اقسامه حد الخبر ما يصح فيه الصدق او الكذب ~~لان ذلك~~
وهذا اولى مما قاله بعضهم من انه ما صح فيه الصدق والكذب
الكذب لان ذلك محال لانه لا يجوز ان خبرا واحدا صدقا وكذبا
لانه لا يخلو من ان يكون مخبره على ما تناوله الخبر فيكون صدقا

او لا يكون على ما تناوله الخبر فيكون كذبا فاما احتمالهما
جميعا فمحال على ما بيناه ثم لو صح لكان منتقضا لان
ههنا مخبرات كثيرة لا يصح فيه الكذب ومخبرات كثيرة
لا يصح فيها الصدق نحو الاخبار عن توحد الله تعالى وصفاته
فان جميع ذلك لا يصح فيه الكذب والاخبار عن ثالث
معه وثالث لا يصح فيه الصدق اصلا فعلم ان الاولى
ما قلناه اللهم الا ان يراد بهذه اللفظة ان يحتمل الصدق
والكذب انه يحتمل احدهما فان اريد بذلك كان مثل ما قلناه
وينبغي ان يذكر في اللفظ ما يزيل الابهام لان الحدود مبنية
على الالفاظ دون المعاني وقد حده قوم بانه ما احتمل التصديق
والتكذيب وهذا صحيح غير ان ما ذكرناه اولى من حيث
ان التصديق والتكذيب يرجع الى غير الخبر وينبغي ان يحد
الشيء بصفة هو عليها لا بما يرجع الى غيره ويوصف الاشارة
والدلالة بانها اخبار وذلك مجاز وانما يدخل في كونه خبرا بقصد
المخاطب الى ايقاع كونه خبرا وانما قلنا ذلك لانه توجد الصفة
ولا يكون خبرا فلا بد من ان يكون هناك امر مخصص ومن
الناس من جعل القصد من قبيل الارادة ومنهم من جعله
قبيل الداعي وليس هذا موضع تصحيح احدهما والخبر لا يخلو من

ان يكون

ان يكون مخبره على ما هو به فيكون صدقا او لا يكون مخبره على ما
هو به فيكون كذبا وهذا اولى مما قاله بعضهم في الكذب بان يكون
مخبره على خلاف ما هو به لان ذلك بعض الكذب وقد يكون
الخبر كذبا وان لم يكن مثبتا ولا الشيء على خلاف ما هو به
الا ترى ان القائل اذا قال ليس زيد قاعدا وهو قاعد بان
يكون خبره كذبا وان لم يكن قد اخبره بصفة يخالف كونه قاعدا
فعلم ان الحد بما ذكرناه اولى لانه اعم وعلى هذا التحرير يكون
قول القائل محمد بن عبد الله ومسيلمة صادقان او كاذبان
ينبغي ان يكون كذبا لانه في الحالين جميعا ليس مخبره على
ما تناوله الخبر لانه ان اخبر عنهما بالصدق فاحدهما كاذب
وان اخبر عنهما بالكذب فاحدهما صادق فعلى الوجهين
جميعا يكون الخبر كذبا وهذا اولى مما قاله ابو هاشم من ان
تقدير هذا الكلام تقدير خبرين احدهما يكون صدقا والآخر
يكون كذبا لان ظاهر ذلك انه خبر واحد فتقدير كون الخبرين
فيه ترك للظاهر وليس من شرط كون الخبر صدقا او كذبا
علم المخبر بما اخبر به وانما ذلك شرط في حسن اخباره به ويفارق
ذلك حال العلم لان الاعتقاد قد يخلو من ان يكون علما او
جهلا بان يكون تقليدا ليس معه سكون النفس والخبر

على ضربين احدهما يعلم ان مخبره على ما تناوله الخبر والاخر لا يعلم
فيه ذلك وهو على ضربين احدهما يعلم انه خلاف ما تناوله
الخبر والاخر متوقف فيه فاما الخبر الذي يعلم انه مخبره
على ما تناوله الخبر فعلى ضربين احدهما يعلم ذلك ويجوز ان
يكون ضرورة واكتسابا والاخر يقطع على انه ذلك با
لاستدلال فالاول نحو العلم بالبلدان والوقايع والملوك
ومبعث النبي صلى الله عليه واله وهجرته وغزواته وما
جرى مجرى ذلك فان كل واحد من الامرين جايز فيه على
ما سنبينه فيما بعد واما يعلم مخبره بالاستدلال فعلى
ضروب منها خبر الله تعالى وخبر الرسول وخبر امام
ومنها خبر الامة اذا اعتبرنا كونها حجة ومنها خبر من
اخبر بحضرة جماعة كثيرة لا يجوز على مثلها الكتمان
والتواطي وما يجري مجرى ذلك وادعى عليه المشاهدة
ولا صارفلهم عن تكذيبه فيعلم ان خبره صدق
ومنها خبر المخبر اذا اخبر بحضرة النبي عليه
السلام وادعى عليه العلم بذلك فلم ينكره ومنها خبر
المتواترين الذين يعلم خبرهم اذا حصلت الشرايط
فيهم ومنها ان يجمع الامة او الفرقة المحقة

على

على العمل بالخبر الواحد وعلم انه لا دليل على ذلك الحكم الا ذلك الخبر فيعلم
انه صدق ومنها خبر تلقته الامة او الطايفة المحقة بالقبول
وان كان الاصل فيه واحدا واما ما يعلم ان مخبره على خلاف ما تناوله
فعلى ضربين ايضا يعلم ذلك من حاله ويجوز كونه ضروريا
ومكتسبا مثل ما قلناه فيما يعلم صحته وذلك مثل ما يعلم انه
ليس بين بغداد والبصرة بلد اكبر منهما وانه لم يكن مع النبي
صلى الله عليه واله نبي اخر ولا ان له هجرة الى خراسان
وما جرى مجرى ذلك والثاني ان يعلم انه على خلاف ما تناوله
بضرب من الاستدلال وهو على ضروب منها ان يعلم بدليل
عقلي او شرعي انه على خلاف ما تناوله ومنها ان يعلم ان
مخبره لو كان صحيحا لوجب نقله على خلاف الوجه الذي
نقل به على وجه يقوم به الحجة فاذا لم ينقل كذلك علم
انه كذب ومنها ان يكون مخبره مما لو فتش عنه من
يلزمه العمل به لوجب ان يعلمه فاذا لم يكن هذه حاله
علم انه كذب ومنها ان يكون مخبرا بخبر حادثة عظيمة
مما لو كانت لكانت الدواعي الى نقلها يقتضي ظهور نقلها
اذا لم يكن هناك مانع فمتى لم ينقل علم انه كذب ومنها ان
يعلم ان نقله ليس كنقل نظيره والاحوال فيهما متساوية

فيعلم انه كذب واما ما لا يعلم ان مخبره على ما تناوله ولا انه على خلافه
فعلى ضربين احدهما يجب العمل به والآخر لا يجب العمل به
فما يجب العمل به على ضربين احدهما يجب العمل به عقلا والآخر
يجب ذلك فيه سمعا فما يجب العمل به عقلا نحو الاخبار المتعلقة
بالمنافع والمضار الدنياوية فانه يجب العمل بها عقلا وما
يجب العمل به شرعا فكالشهادات والاخبار الواردة
في فروع الدين اذا كانت من طرق مخصوصة ورواها
من له صفة مخصوصة والضرب الثاني من الضربين
الاولين وهو ما لا يجب العمل به فعلى ضربين احدهما
يقتضي ظاهره الرد والثاني يجب التوقف فيه ويجوز
كونه كذبا وصدقا على حد واحد ونحن نبين شرح ذلك
فيما بعد ان شاء الله تعالى **فصل** في ان الاخبار قد
يحصل عندها العلم وكيفية حصوله واقسام ذلك
حكي عن قوم يعرفون بالسمنية انهم انكروا وقوع
العلم بالاخبار وعندها وخصوا العلم بالادراكات
دون غيرها وهذا مذهب ظاهر البطلان لا معنى للتشاغل
بابطاله والاكثار في رده لان المشكك فيما يحصل من
العلم عند الاخبار كالمشكك فيما يحصل عند المشاهدة

وغيرها

وغيرها من ضروب الادراكات من السوفسطائية واصحاب العنود
ومدخل الشبهات في هذا كمدخل الشبهات في ذلك لان نفوسنا
تسكن الى وجود البلدان التي لم نشاهدها مثل الصين والهند
والروم وغير ذلك مما لم نشاهدها والى وجود الملوك وغيرهم
والى هجرة النبي عليه السلام والى وقوع المغازي وحصول
الوقايع الحادثة في الايام الماضية كما تسكن الى العلم بالمشا
هدات فمن ادعى فيما يحصل عند الاخبار انه ظن وحسبان
كمن ادعى ذلك في المشاهدات وهذا القدر كاف في ابطال
هذا المذهب لانه ظاهر البطلان فاما كيفية حصول
هذا العلم فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب ابو القاسم
البلخي ومن تبعه الى ان الاخبار المتواترة التي يحصل
عندها العلوم لكل عاقل كلها مكتسبة والى ذلك كان
يذهب شيخنا ابو عبد الله رحمه الله وذهب ابو علي
وابو هاشم والبصريون واكثر الفقهاء والاصحاب
الاشعري الى ان العلم بهذه الاخبار يحصل ضرورة من
فعل الله تعالى لا صنع للعباد فيها وذهب سيدنا المرتضى
ادام الله علوه الى تقسيم ذلك فقال ان اخبار البلدان
والوقايع والملوك وهجرة النبي صلى الله عليه واله

ومغازيه عليه السلام وما يجري هذا المجرى يجوز ان
يكون ضرورة من فعل الله ويجوز ان يكون مكتسبا
من فعل العباد واما ما عدا اخبار البلدان وما
ذكرناه مثل العلم بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله
وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة فيقطع
على انه مستدل عليه وهذا المذهب عندنا اوضح من
المذهبين جميعا وانما قلنا بهذا المذهب لانه لا دليل
ههنا يقطع به على صحة احد المذهبين دون الاخر
فالادلة فيهما كالمتكافئة واذا كان كذلك وجب الوقف
وتجويز كل واحد من المذهبين ونحن نعترض ما استدل
به كل فريق من الفريقين ونبين ما في ذلك ولانه ايضا
لا يمتنع ان يكون العالم بهذه الاخبار قد تقدم له على
الجملة العلم بصفة الجماعة التي لا يجوز ان يتفق منها
الكذب ولا يجوز على مثلها ايضا التواطؤ لان علم ذلك
مستند الى العادة فجاز ان يكون قد علم ذلك وتقرر
في نفسه فلما اخبره عن البلدان واخبار الملوك والوقائع
من هو على تلك الصفة فعل لنفسه اعتقاد الصدق
لهذه الاخبار فكان ذلك الاعتقاد علما للجملة المتقدمة

فيكون

فيكون كسبيا لا ضروريا فيه وليس لاحد ان يقول ان
ادخال التفصيل في الجملة انما يكون فيما له اصل ضروري
على سبيل الجملة كما نقول ان من شان الظلم ان يكون
قبيحا علم بفحم على الجملة ضرورة فاذا علمنا فعلنا اعتقاد
القبح وكان علما لمطابقته للجملة المتقررة وانتم قد
جعلتم علم الجملة مكتسبا والتفصيل كذلك وذلك انه
لا فرق بين ان يكون علم الجملة حاصلا بالضرورة
او الاكتساب في جواز ان يبنى عليه التفصيل لان
من علم منا بالاكتساب ان من صح منه الفعل يجب
ان يكون قادرا ثم علم في ذات بعينها انه يصح منها
الفعل فعل اعتقادا لكونها قادرة فيكون ذلك الا
عتقاد علما لمطابقته للجملة المتقدمة وان كانت تلك
الجملة مكتسبة وكذلك اذا علم بالاكتساب ان من
شان القادر ان يكون حيا ثم علم في ذات بعينها
انها قادرة فعل اعتقادا لكونها حية فيكون علما
لمطابقته للجملة المتقررة فلا فرق اذا في ادخال
التفصيل في الجملة المتقدمة بين الضروري والمكتسب
وكان ما ذكرناه ممكن يمكن ايضا ان يكون الله

تعالى اجرى العادة بان يفعل العلم فينا عند سماع الاخبار عن
البلدان وما شاكلها على ما ذهب اليه اخرون وليس في العقل
دليل على احد القولين فلا يخل الشك في ذلك بشيء من شرايط
التكليف فيجب ان يجوز كلا الامرين ونحن نتتبع ادلة كل
فرقة من الفريقين ليتم لنا ما قصدناه فمما استدل به ابو
القاسم البلخي ومن تبعه على ان هذه العلوم مكتسبة ان
قال لا يجوز ان يقع العلم الضروري بما يخبر ويدرك
الاخبار عن البلدان امر غايب عن الادراك فلا يجوز
ان يكون ذلك ضروريا لانه لو جاز كون العلم بالغا
يبات ضروريا جاز ان يكون العلم بالمشاهدات مستدلا
عليه واستدل ايضا بان العلم بمخبر الاخبار انما يحصل
بعد تامل احوال المخبرين بها وصفاتهم فدل ذلك على
انه مكتسب فيقال لهم فيما ذكروه اولا لم زعمتم ان العلم
بالغايب عن الحس لا يكون ضروريا او ليس الله تعالى
قادرا على فعل العلم بالغايب مع غيبته فما المنكر من ان
يفعل بمجرى العادة عند اخبار جماعة مخصوصة وليس
لهم ان يدعوا ان ذلك غير مقدور له تعالى كما نقول ان العلم
بذاته تعالى لا يوصف بالقدرة عليه لانه يذهب الى

ان العلم

ان العلم بالمدركات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض
الوجوه وليس يعقل العلم بذلك الا وهو في مقدوره وليس
كذلك على مذهبه العلم بذاته تعالى لانه لا يصح وقوعه
منه على وجه من الوجوه وعلى هذا اي فرق بين ان يفعل
العلم بالمدرك عند ادراكه وبين ان يفعل هذا العلم بعينه
عند بعض الاخبار عنه وانما لم يجز ان يكون المشاهد
مستدلا عليه لان المشاهد معلوم ضرورة للكامل العقل
فلا يصح ان يستدل وينظر فيما يعلمه لان من شرط صحة
النظر ارتفاع العلم بالمنظور فيه واما الشبهة الثانية فبعيدة
عن الصواب لانها مبنية على الدعوى لانه خصومة لا يسلمون
ان العلم بمخبر الاخبار عن البلدان وما جرى مجراها يقع عقيب
التامل لصفات المخبرين بل يقولون انه يقع من غير تامل
لاحوال المخبرين وانه انما يعلم احوال المخبرين بعد حصول
العلم الضروري لهم بما اخبروا عنه وتعلق من ذهب الى
ان هذا العلم ضروري باشياء منها ان العلم بمخبر هذه الاخبا
لو كان مكتسبا وواقعا عن تامل حال المخبرين وبلوغهم الى
الحد الذي لا يجوز ان يكذبوا لوجب ان يكون من لم يستدل
على ذلك ولم ينظر فيه من العوام والمقلدين وضروب من

الناس لا يعلمون البلدان والجواب العظام ومعلوم ضرورة
الاشتراك في ذلك ومنها ان احد العلوم الضرورية قايم في العلم
بمخبر الاخبار لانا لا نتمكن من ازالة ذلك عن نفوسنا ولا
التشكك فيه وهذا العلم الضروري ومنها ان اعتقاد من ذهب
الى ان هذا العلم ضروري غير عالم بمخبر هذه الاخبار صارف
عن النظر فيه والاستدلال عليه فكان يجب ان يكون
كل من اعتقد ان هذا العلم ضروري غير عالم بمخبر هذه
الاخبار لان اعتقاده يصرفه عن النظر فكان يجب خلو
جماعتنا من العلم بالبلدان وما اشبهها ومعلوم ضرورة
خلاف ذلك فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ان طريق اكتساب
العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز ان يكذبه في خبرها
وبين من يجوز ذلك عليه قريب لا يحتاج الى دقيق النظر
طويل التامل وكل عاقل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة
التي قضت العادة بامتناع الكذب عليها فيما ترد به وبين
من ليس كذلك المنافع الدنويه من التجارات وضروب
التصرفات مبنية على حصول هذا العلم فهو مستند الى
العادة ويسير التامل كاف في ذلك فلا يجب في المقلدين
والعامة الا يعلموا مخبر هذه الاخبار من حيث لم يكونوا

اهل تحقيق وتدقيق لما ذكرناه ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا
لا نسلم لكم ان هذا العلم الضروري هو ما يمتنع على العالم دفعه
عن نفسه بل حده ما فعل فينا من هو اقدر منا على وجه
لا يمكننا دفعه انفسنا فلا ينبغي ان يجعلوا ما تفردوا به
من الحد دليلا على موضع الخلاف ويقال لهم فيما تعلقوا به
ثالثا ان العالم بالفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز
عليها الكذب لامتناع التواطو عليها واستحالة الكذب
منها كالمنجا عندكما عقله وحاجته الى التفتيش والتصرف
الى العلم بذلك والتدلي الدواعي اليه قوية والبواعث
على فعله سوفرة وقد حصل للعقلاء هذا العلم وهذا الفرق
قبل ان يختص بعضهم بالاعتقاد الذي ذكروه انه صارف
لهم فاذا لا يجب خلو غالبنا من هذه العلوم لاجل ما
ادعى من الاعتقاد وقيل انه صارف لانا قد بينا انه غير
ممتنع ان يكون العلم بما قلناه قد سبقه وتقدم عليه
ويلزم على هذا الوجه الا يكون ابو القاسم البلخي عالما
بان المحدثات تفتقر الى محدث لانه يعتقد ان العلم
بذلك ضروري واعتقاده ذلك صارف له عن النظر فيجب
ان لا يكون عالما بذلك ويجوز ان يكون غير عارف

بالله تعالى وصفاته واحواله فاي شيء قالوه فيه قلنا
مثله فيما تعلقوا به ومن الناس من قال ان العلم الحاصل
عند الاخبار متولد عنها وهو من فعل فاعل الاخبار
والذي يدل على بطلان هذا المذهب انه لو كان العلم الحاصل
عند الاخبار متولدا لوجب ان يتولد عن خبر اخر
المخبرين لان العلم عند ذلك يحصل فلو كان كذلك لوجب
بذلك ان يكون لو اخبرنا ابتداء ان يحصل لنا العلم بخبره
لان خبره هو الموجب للعلم وكان يجب اذا اخبرنا عما
نعلم باستدلال ايضا ان يحصل لنا العلم بانا نعلم ضرورة
لان خبره هو الموجب واختلاف حاله في كونه عالما ضرورة
لانه واستدلالا لا يؤثر في ذلك فاذا بطل ذلك ثبت
ما قلناه فان قيل اذا جوزتم حصول هذا العلم ضرورة
فما شرائطه وهل هي التي راعاها البصريون ام لا قيل الشرائط
التي اعتبروها نحن نعتبرها ونعتبر شرطا اخر لا يعتبرونه
فالشرائط التي اعتبروها هي ان يكون المخبرون اكثر من
اربعة ولا يقفون على عدد منهم دون عدد ومنها
ان يكونوا عالمين بما يخبرون به ضرورة ومنها ان يكونوا
ممن اذا وقع العلم بخبر عدد منهم ان يقع العلم بكل

عدد

عدد مثلهم واما ما يختص به فهو ان نقول لا يمتنع ان يكون
من شرطه ان يكون من يسمع الخبر لا يكون قد سبق الى
اعتقاد يخالف ما تضمنه الخبر لشبهة او تقليد ويدل
على وجوب جميع ذلك ان شاء الله تعالى وانما قلنا لا بد ان
يكونوا اكثر من اربعة لانه لو جاز ان يقع العلم بخبر اربعة
لكان شهود الزنا اذا شهدوا بالزنا وهم اربعة كان
يجب ان يحصل العلم للحاكم بصحة ما شهدوا به وانهم
كانوا صادقين ومتى لم يحصل له العلم علم انهم كاذبون
يجب ان ترد شهادتهم ويقام حد القذف عليهم وان
كان ظاهرهم ظاهر العدالة من كان وقد اجمع المسلمون
على خلاف ذلك وليس لاحد ان يقول انهم لا يأتون
بلفظ الخبر فلذلك لا يقع العلم بشهادتهم لانه لا اعتبار
عندنا بالالفاظ لانه لو اخبر المخبر بالعجمية او النبطية
لكان كاخباره بالعربية بل لو قصد التشبيه لكانت
حاله حال المخبر في وجوب العلم عنده فانكروه يصح و
ليس لهم ايضا ان يقولوا ان الشهود يشهدون
مجتمعين غير متفرقين وكونهم كذلك يوجب ان
يكونوا في حكم من تواطأ على ما اخبر به ومن شرط من

يقع العلم بخبرهم ان لا يتواطو فلذلك لا نعلم بشهادتهم
وذلك ان هذا فاسد من وجهين احدهما انا لو فرقنا
الشهود وهو الافضل عندنا لما وقع العلم بخبرهم فكونهم
مجتمعين ككونهم متفرقين في انتفاء العلم عند شها
دتهم والوجه الاخر انا لا نجعل من شرط من يقع
العلم بخبره الا يتواطو فان ذلك انما يشترط في الخبر الذى
يستدل على صحة مخبره دون ما يقع العلم عنده ضرورة
ولا فرق فيما يخبرون به من ان يكونوا مجتمعين
او متفرقين او متواطين او غير ذلك اذا علموا ما
اخبروا به ضرورة في وجوب حصول العلم عند خبرهم
ولولا هذا الدليل لما وقف على اربعة ايضا فكان يجب
ان يحصل عند كل عدد دون ذلك كما ان ما زاد على
اربعة لم يقف على عدد دون عدد بل جوزنا ان
يحصل العلم عند كل عدد زاد على الاربعة فنظير
هذا ان يجوز حصول العلم عند كل عدد دون الاربعة
لانه ليس هاهنا دليل على وجوب مراعاة هذا الحد
المرعاة فلما لم يقطع على عدد زاد على الاربعة لفقد
الدليل على ذلك فكذلك هاهنا فقول من قال انهم

عشرون تعلقا بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
وانه لما اوجب الجهاد عليهم وجب ان يكونوا ممن اذا
دعوا الى الدين علم ما دعوا اليه لا يصح من وجهين
احدهما ان التعلق بالاية السم على وجوب ثبات
الواحد للعشرة لا ايجاب الجهاد على هذا الحد بل اتفق
الامة على وجوب الجهاد على الواحد اذا كان له غنا ولم
يوجب وقوع العلم بخبره والوجه الثاني ما تدعون اليه
من الدين معلوم بالاستدلال ونحن نبين ان ما يعلم
بالدليل لا يقع العلم بخبرهم وان كثروا ولا بد من ان
يكونوا عالمين به ضرورة واما من قال انهم سبعون
مثل عدد الذين احضرهم موسى عليه السلام عند الميقات
لانه انما احضرهم ليقوم بخبرهم حجة على غيرهم لا يصح ايضا
لاحد الوجهين اللذين ذكرنا في الشبهة الاولى
ولانه لا يمنع ان يكون من دونهم بمنزلتهم سيما
وخبر موسى عليه السلام عن ربه كان يغني عن
خبرهم فاذا جاز ان يختار مع ان اخبره يغني عن
خبرهم فيجب ان يكون اختيار السبعين وان وقع
العلم بهم دونهم اذ لم يقع العلم بخبرهم اصلا كذلك

فمن اين ان سبب اخبارهم كان ما ادعاه القايل فانه من
اعتبر الثلثماية لانهم العدد الذين جاهد بهم النبي صلى
عليه السلام ~~يقارب الكلام على الوجهين الاو~~ في غزاة
بدر فليس لهم التعلق بوقوع العلم بخبرهم والكلام عليه
يقارب الكلام على الوجهين الاولين واما الشرط الثاني
وهو انه يجب ان يكونوا عالمين بما اخبروا به ضرورة
فانما اعتبرناه لان جماعة المسلمين يخبرون الملحدة بان
الله تعالى واحد ويخبرون النصارى واليهود بنبوة
نبينا عليه السلم فلا يحصل لهم بصحة ذلك ويخبر بعضهم
عن البلدان وما اشبهها فيحصل العلم بخبرهم والعلة
في ذلك على التقريب ان العلم الضروري لو وقع بذلك لادى
الى ان يكون حال المخبر اقوى من حال المخبر وهذا لا
يجوز اذا لم يقع العلم بخبر من يعلم ما اخبر عنه بالاكتساب
فبان لا يقع بخبر من لا يعلم المخبر عنه اصلا من
المقلدين والمخمنين اولى واحرى فاما الشرط الثالث
وهو ان كل عدد وقع العلم عند خبرهم فيجب ان
تطرد العادة فيه فيقع العلم عند كل عدد مثلهم اذا سا
ووهم في الاخبار بما علموه ضرورة وانما قلنا ذلك

لانا

لانا لو جوزنا خلاف ذلك لم نامن ان يكون في الناس من
يخبره الجماعة الكثيرة ولا نعلم بخبرها وهذا يوجب ان يصدق
من اخبر عن نفسه مع مخالطته للناس انه لا يعلم ان
في الدنيا مكة بل يجب ان يصدق المقيم في الجانب الشرقي ان
يعلم الجانب الغربي اذا لم يعبر اليه وذلك سفسطة لا يصير
اليه عاقل واما الشرط الذي يختص مراعاته انا قلنا انه لا
يمتنع لانه اذا كان هذا العلم مستندا الى العادة وليس
بموجب عن سبب جاز وقوعه على شروط زايدة وناقصة
بحسب ما يعلمه الله تعالى من المصلحة واجرى به العادة
وانما احتجنا الى زيادة هذا الشرط لئلا يقال اي فرق بين
خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله
عليه واله سوى القران كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح
الحصى وغير ذلك واي فرق ايضا بين اخبار البلدان وبين
خبر النص الجلي الذي ينفرد بنقله الامامية والا اوجبتم
ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اوجبتموه في اخبار البلدان
وما اشبهها وليس يمتنع ان يكون السبق الى اعتقاد
مانعا من فعل العلم الضروري بالعادة كما ان السبق
الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند مخالفينا

مانع من توليد النظر للعلم واذا جاز ذلك فيما هو سبب
موجب فاولى ان يجوز فيما طريقه العادة وليس لاحد
ان يقول فيجب على هذا ان لا يفعل العلم عن سبق الى
اعتقاد لنفي ذلك العلوم ويفعل لمن لم يسبق وهذا
يقتضي ان يفعل العلم الضروري بالنص الجلي للشيعة
لانهم لم يسبقوا الى اعتقاد يخالفه وكذلك المسلمون
في المعجزات التي ذكرناها وذلك انه يمكن ان يقال ان
المعلوم في نفسه اذا كان من باب ما يمكن السبق
الى الاعتقاد لنفيه اما لشبهة او تقليد لم يجر الله تعالى
العادة بفعل العلم الضروري به وان كان مما لا يدعوا
العقلاء داع الى اعتقاد نفيه ولا يعرض شبهة
في مثله كالخبر عن البلدان جاز ان يكون العلم به ضروريا
عند الخبر على ما ذكرناه وليس لاحد ان يقول اخبرونا
ان يكون في العقلاء المخالطين لنا السامعين للاخبار
من سبق الى اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروري
له فاذا اخبرتم بانه لا يعرف بعض البلدان الكبار
والحوادث العظام مع سماعه الاخبار وكمال عقله
يكون صادقا وذلك انا نعلم ضرورة انه لا داعي للعقلاء

يدعوهم الى السبق اعتقاد نفي بلد من البلدان او حادث عظيم من الحوادث
ولا شبهة يدخل في مثل ذلك وما جرى هذا الباب اخبار المعجزات والنص
لان كل ذلك مما يجوز السبق فيه الى الاعتقادات الفاسدة للدواعي
المختلفة وليس من شرط المخبرين ان يكونوا مؤمنين ولا ان
يكون فيهم حجة حتى يقع العلم بخبرهم لان الكفار يخبرون عن
اشياء يعلمونها ضرورة فيحصل لنا العلم عند خبرهم فلو كان
ذلك شرطا صحيحا لاستحال ذلك وليس ايضا من شرط وقوع العلم
تصديق جميع الناس لخبرهم لان العلم بتصديقهم كلهم لا
يقع الا بمشاهدتهم وذلك متعذر او بالخبر عن حالهم وذلك
يوجب وقوع العلم بخبر طائفة وان لم يعلم ان غيرهم مصدقون
لهم وهذه الجملة كافية في جواز ان يعلم مخبر الاخبار ضرورة واكتسابا
فاما الاخبار التي نعلم مخبرها استدلالا فقد ذكر سيدنا المرتضى
ادام الله علوه جملة وجيزة في هذا الباب في كتاب الذخيرة
انا اذكرها بالفاظها لانها كافية في هذا الباب والزيادة عليها
يطول به الكتاب قال الخبر اذا لم يكن من باب ما يجب
وقوع العلم عنده واشتراك العقلاء فيه وجاز وقوع
الشبهة فيه فهو ان يرويه جماعة قد بلغت من الكثرة
الحد لا يصح معه ان يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد

ان يعلم مضافا الى ذلك انه لو جمعها على الكذب جامع كالتواطو وما يقوم
مقامه ويعلم ايضا ان اللبس والشبهة زايلان عما اخبروا عنه هذا
اذا كانت الجماعة تخبر بلا واسطة عن المخبر فان كان بينهما واسطة وجب
اعتبار هذه الشروط المذكورة في جميع ما خبرت من المتوسطات
عنه من الجماعات حتى يتم الانتهاء الى نفس المخبر وتاثير هذه الشروط
المذكورة في العلم بصحة هذا الخبر ظاهر لان الجماعة اذا لم تبلغ من
الكثرة الى الحد الذي يعلم معه انه لا يجوز ان يتفق الكذب
منها عن المخبر الواحد لم نامن ان يكون كذبت على سبيل الاتفاق
كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين واذا لم يعلم ان التواطو
وما يقوم مقامه مرتفع عنها جوزنا ان يكون الكذب وقع
منها على سبيل التواطو والشبهة ايضا تدعو الى الكذب
ويجمع عليه كاخبار الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم
الباطلة لاجل الشبهة الداخلة عليهم فيها وان لم يكن هناك
تواطو منهم ولا فصل فيما اشترطناه من ارتفاع اللبس
والشبهة بين ان يكون المخبر عنه مشاهدا او غير مشاهد
في ان الشبهة قد يصح اعتراضها في الامرين الا ترى ان اليهود
والنصارى مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح عليه السلام
وقتله لما التبس عليهم الامر فيه وظنوا ان الشخص

الذي

الذي راوه مصلوبا هو المسيح عليه السلام ودخلت الشبهة
عليهم لان المصلوب قد تتغير حليته وتتبدل صورته فلا يعرفه
كثيرا ممن كان عارفا به ولبعد المصلوب ايضا عن التامل يقوى
الشبهة في امره والوجه اشتراط هذه الشروط في كل الجماعات
المتوسطة بيننا وبين المخبر لان ذلك لو لم يكن معلوما في جميعهم
جوزنا كون من ولينا من المخبرين صادقا عمن خبر عنه من
الجماعات وان كان الخبر في الاصل باطلا من حيث لم تتكامل الشرايط
في الجميع ومتى تكاملت هذه الشروط فلا بد من كون الخبر صادقا لانه
لا ينفك عن كونه صدقا وكذبا ومتى كان كذبا فلا بد ان يكون
اتفاقا او لتواطو او لاجل شبهة واذا قطعنا على فقد ذلك
كله فلا بد من كونه صدقا فاما الطريق الى العلم بثبوت الشرايط
فنحن نبينه اما اتفاق الكذب عن المخبر الواحد فلا يجوز ان يقع
من الجماعات والعلم بحال الجماعات وان ذلك لا يتفق منها
وانها مخالفة للواحد والاثنين ضرورة لا يدخل على عاقل
فيه شبهة ولهذا اخبرنا ان يخبر واحد ممن حضر الجامع يوم
الجمعة بان الامام تنكس على ام راسه من المنبر كاذبا ولا
يجوز ان يخبر عن مثل ذلك على سبيل الكذب جميع من
حضر المسجد الجامع او جماعة منهم كثيرة الا لتواطو او ما

يقوم مقامه وقد تنبه امتناع ما ذكرناه من الجماعات باستحالة
اجتماع الجماعة الكثيرة على نظم شعر على صفة واحدة واجتماعهم
على تصرف مخصوص ولكل شئ معين من غير سبب جامع
وشبه ايضا بما علمناه من استحالة ان يخبر الواحد الجماعة
من غير علم عن امور كثيرة فيقع الخبر بالاتفاق صدقا وجواز
اخبار الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطو ومفارقها لاخبارها
بالكذب من غير سبب جامع لان الصادق يجرى في العادة
مجرى ما حصل فيه سبب جامع من تواطو او ما يقوم
مقامه وعلم المخبر بكون الخبر صدقا داع اليه وباعث عليه
وليس كذلك الكذب لانه لا بد في اجتماع الجماعة
عليه من امر جامع لها ولم يستحل ان يخبروا بذلك وهم
صادقون من غير تواطو واما الطريق الى العلم بفقد التواطو
على الجماعة ولما كان كثرة الجماعات يستحيل معها التواطو
عليهما بمراسلة او مكاتبة وعلى كل وجه وسبب لانا نعلم
ضرورة ان جميع اهل بغداد لا يجوز ان تواطو جميع اهل
الشام لا باجتماع ولا مشافهة ولا مكاتبة ومراسلة على
ان التواطو فيمن يجوز ذلك عليه من الجماعة بمشافهة
او مكاتبة او مراسلة لا بد بمجرى العادة من ان يظهر

لمن

لمن خالطهم ظهورا يشترك كل من خالطهم عليه وهذا
حكم مستند الى العادات لا يمكن دفعه واما ما يقوم
التواطو من الاسباب الجامعة كتخويف السلطان
وما يجرى مجراه فلا بد ايضا من ظهوره وعلم الناس
به لان الجماعة لا تجتمع على الامر الواحد لاجل خوف
السلطان الا بعد ان يظهر لهم غاية الظهور وما
هذه حاله لا بد من العلم به والقطع على فقده الا اذا
لم يعثر عليه واما ما به يعلم ارتفاع اللبس والشبهة
عن مخبر الخبر الذي خبرت به الجماعة فهو ان يخبر الجماعة
عن امر مدرك اما بمشاهدة او سماع ويعلم انتفاء اسباب
اللبس والشبهة عن ذلك المخبر فان اسباب الالتباس
المدركات معلومة محصورة يعلم انتفاؤها حيث
ينتفي ايضا فاما ما به يعلم ثبوت الشرايط التي ذكرنا
ها في الطبقات التي يروى الخبر فهو ان العادات
جارية بان المذاهب او الاقوال التي يقوى بعد
ضعف وتظهر بعد خفاء وتوجد بعد فقد لا بد
ان يعرف ذلك من حالها ويفرق العقلاء المخالطون
لاهلها بين زماني فقدها ووجودها وضعفها وقوتها

ولما علم الناس كلهم ابتداء حال الخوارج وظهور مقالة الجهمية
والنجارية ومن جرى مجريهم ووقفا العقلاء من سامعي
الاخبار بين زمان حدوث مقالاتهم وبين ما تقدمها
واذا صحت هذه الجملة التي ذكرناها في صفة الخبر الذي لا بد ان
يكون المخبر به صادقا من طريق الاستدلال بنينا عليها
صحة تلك المعجزات والنصوص على الائمة عليهم السلام على ما نذهب
اليه وغير ذلك من احكام الشريعة وغيرها فاما خبر الله تعالى فانما يعلم
صدقه اذا علم اولا انه لا يلغز في الاخبار ولا يريد بها غير ظاهرها
ولا يدل عليه ولا يجوز عليه الكذب ولا يعلم ذلك من حاله الا من
علم انه عالم بقبح القبيح وغني عن فعله وانه اذا كان كذلك لا يجوز
ان يختار القبيح وقد بينا جملة من القول فيه واما خبر الرسول
عليه الصلوة والسلام فانه يعلم به صدقه لان العلم بمعجزه
دل على انه رسول الله صلى الله عليه واله ولا يجوز ان
يرسل الله من يكذب فيما يؤديه عنه وقد امر بالتصديق
في كل اخباره فيجب ان يكون صدقا لان تصديق الكذاب
قبيح والله يتعالى عن ذلك فعلم عند ذلك ان اخباره عليه
السلام صدق والقول في اخبار الامام القائم مقامه كالقول
في اخباره لان الدليل الدال على وجوب عصمته امنا من وقوع

[illegible]

من وقوع القبح من جهته وفي ذلك ايمان من ان يكون خبره كذبا واما
خبر الامة اذا اعتبرناها قائما يعلم مخبرها لما تقدم لنا من العلم بكون
المعصوم فيها واما خبر الواحد بحضرة من الجماعة الكثيرة وادعاء عليهم
المشاهدة كنحو من انصرف من الجامع ويخبر بوقوع الامام من المنبر
ويدعي على جميع المنصرفين من الجامع مشاهدة ذلك ويعلم انه لا صارف
لهم عن تكذيبه فمتى لم يكذبوه علمنا انه صادق لانه لو لم يكن صادقا
لانكروه على مقتضى العادة فاما خبر المخبر بحضرة النبي صلى الله عليه
واله عن الشيء اذا لم ينكر عليه فان كان هذا المخبر ادعى المشاهدة لذلك ولم
ينكر عليه فذلك دليل على صدقه وان اطلق الخبر اطلاقا فانه لا يدل على ذلك
فاما الامة اذا تلقت الخبر بالقبول وصدقت به فذلك دليل على صحته
لانه لو لم يكن صحيحا لادى الى اجتماعها على خطأ وذلك لا يجوز مع
كون المعصوم فيها ومتى تلقت الخبر بالقبول ولم تصدق به فذلك
لا يدل على صدقه لان هذا حكم اكثر اخبار الاحاد واما الخبر اذا روي
وعملت الامة باجمعها بموجبه لاجله فقد من قال لا يجوز
العمل بخبر الواحد ينبغي ان يكون دلالة على صحته لانه لو لم يكن
صحيحا لادى ذلك الى اجماعهم على العمل به وهو خطأ وذلك غير جائز عليهم
واما من قال يجوز العمل بخبر الواحد فلا يمكنه ان يقول ان ذلك
دلالة على صحته لانهم اذا اعتقدوا جواز العمل بخبر الواحد

جاز ان يجمعوا عليه وان لم يكن صحيحا في الاصل كما انهم يجوز ان
يجمعوا على شيء من طريق الاجتهاد عندهم وان لم يكن طريق ذلك
العلم واما الخبر اذا ظهر بين الطايفة المحقة وعمل به اكثرهم وانكروا
على من لم يعمل به فان كان الذي لم يعمل به علم انه امام او الامام داخل
في جملتهم علم ان الخبر باطل وان علم انه ليس بامام ولا هو داخل معهم
علم ان الخبر صحيح لان الامام داخل في الفرقة التي عملت بالخبر وهذه
جملة كافية في هذا الباب فصل فان من الاخبار المروية ما هو
كذب والطريق الذي به يعلم ذلك من العلوم التي لا يتخالج فيه
شك ان في الاخبار المروية عن النبي عليه السلم كذبا كما ان فيها
صدقا من قال ان جميعها صدق بعد القول فيه ومن قال
انها كلها كذب فكذلك لفقد الدلالة على كلا القولين وقد توعد
النبي صلى الله عليه واله على الكذب عليه على بقوله من كذب
على متعمدا فليتبوا مقعده من النار وتجنب كثير من الصحابة
الرواية نحو الزبير والبراء بن عازب لما تبينوا انه وقع
فيها الكذب فروي من البراء انه قال سمعنا كما سمعوا الكنهم
رووا ما لم يسمعوا وروي عن شعبة انه قال نصف الحديث
كذب ولاجل ما قلناه حمل اصحاب الحديث نفوسهم على تقدير
الحديث وتمييز الصحيح منها من الفاسد ولسرلم لاحد

ان يقول

ان يقول ان ما يتعلق بالدين اذا لم يقم به الحجة وجب القطع على
كذبه كما نعلم كذب المدعي للنبوة اذا لم يظهر عليه المعجزة وذلك انه
لا يمتنع ان يتعبد بالخبر وان لم يقم به الحجة كما تعبد بالشهادات
وان لم نعلم صحتها ولا يجوز ان يتعبد بتصديق نبي ولا علم له
او بتصديق كتاب فلذلك كذبا المدعي للنبوة اذا لم يكن معه معجزة
وهذا ما في هذا الا يجب العمل به وليس اذا لم يجب العمل به وجب القطع
على كذبه بل ينبغي ان يتوقف فيه الى ان يدل الدليل عقلي او شرعي
على كذبه او كذب بعضه فاما الطريق الذي به يعلم كذب الخبر لا
ان يكون الخبر سوا اوجب العلم ضرورة او اكتسابا ويفارقه
الكذب في هذا الباب الصدق لانا بالخبر نعلم صدق الخبر ولا
نعلم به كذبه بل العلم بكذبه يحتاج الى امور اخر والاخبار على
ضربين احدهما نعلم كونه كذبا ضرورة وهو ان يعلم ضرورة ان
مخبره على خلاف ما تناوله فيعلم انه كذب ولذلك قلنا ان المخبر
عن كون فيل بحضرتنا يعلم بطلان خبره بالاضطرار لانه
لو كان هناك فيل لرايناه والضرب الاخر يعلم كونه كذبا
بالاكتساب وهو كل خبر يعلم ان مخبره على خلاف ما تناوله بدليل
عقلي او بالكتاب او السنة او الاجماع فيعلم ذلك بان
يكون لو كان صحيحا لوجب قيام الحجة به على المكلفين او

بعضهم فاذا لم يقم به الحجة علم انه باطل والعلة في ذلك ان الله تعالى
لا يجوز ان يكلف عباده فعلا ولا يزيح علتهم في معرفته فاذا صح
ذلك وكان ذلك الفعل مما طريقه العلم لا العمل او مما علم بالدليل انه مما
يجب ان يعلمه المكلف وان كان طريقه العمل فيجب ورود
الخبر به على وجه يعلم مخبره واذا لم يعرض من جهة المكلفين
ما يمنع من وروده فاذا لم يكن كذلك حاله علم بطلانه اللهم الا ان
يكون هناك طريق اخر يعلم به صحة ما تضمنه ذلك الخبر
فيستغنى بذلك الخبر ولا يقطع على كذبه ولذلك يقول ان الخبر اذا
صار بحيث لا يقوم به الحجة قام قول الامام في ذلك مقامه اذا
وجب العلم وصارت الحجة به قوله دون الخبر والعلة في ذلك
ان ما تضمنه الخبر اذا كان من باب الدين ومصلحة المكلف
فلا بد من ان يكون للمكلف طريق الى العلم به فان كان حاصلا
من طريق النقل والا فما ذكرناه من قول الامام لانه ان لم يكن
لاحد هذين ادى الى ان لا يكون للمكلف طريق يعلم به ما هو
مصلحة له وذلك لا يجوز ومنها ان يكون المخبر عنه مما لو كان
علينا ولم الخبر لكانت الدواعي يقوى على نقله وقد جرت
العادة بتجدد كتمانه فاذا لم ينقل ذلك نقل مثله علم كذبه
وهو ان يخبر المخبر بحادثة عظيمة وقعت في الجامع

ورؤية

ورؤية الهلال والسماء مصحية فانه اذا لم يظهر النقل فيه علم انه كذب
ومنها ان يكون الحاجة في باب الدين الى نقله ماسة فاذا لم ينقل نقل
نظيره في هذا الباب علم انه كذب نحو ما يقول ان الحرب
لو عارضت القران لوجب نقله كنقل نظيره لان الحاجة الى
نقله كالحاجة الى نقل القران وحالهما في قرب العهد سواء ولذلك
يقول انه لا يجوز ان يكون للنبي عليه السلام شرايع اخر لم
ينقل الينا لانها لو كانت لنقلت نقل نظيرها لمساواتها
في الحاجة اليها وقرب العهد بها هذا اذا فرضنا ان الموانع
والصوارف عن نقلها كلها مرتفعة بحسب ذلك فاما اذا
جوزنا ان يمنع من فعل بعض الاخبار مانع من خوف وما
يجري مجراه لم يجب القطع على كذب ذلك الخبر لان هذا الذي
ذكرناه حكم اكثر الفضائل المروية لامير المومنين عليه
السلام والنص عليه والعلة فيها ما قلناه من اعتراض
موانع من خوف او تقية وغير ذلك فاما ما يعم به البلوى
او ما وقع في الاصل شايعا ذايعا يجب نقله على وجه يوجب
العلم ما لم يعرض فيه يمنع من نقله فمتى لم يعرض هناك
ما يمنع من فعل وكان في الاصل شايعا ذايعا علم انه باطل و
الخبر اذا كان ظاهره يقتضي الخبر والقسم او امرا علم بالعمل

بالدليل بطلانه ولا يمكن تأويله على وجه يطابق الحق غير
متعسف ولا بعيد من الاستعمال وجب القطع على كذبه
فاما امكن تأويله على وجه قريب او على ضرب من المجاز من
العادة باستعماله لم يقطع على كذبه فاما ما يحكيه محمد بن
شجاع البلخي من تأويل الاخبار الواردة من الخبر والتشبيه
من التعسف والخروج عن حد الاستعمال لا يحتاج اليه
لانه لو ساغ ذلك لم يكن لنا طريق يقطع على كذب احد
وذلك باطل والفايدة في نقل ما ظهر علم كذبه هو ان
ينحص المقبول من الاحاديث المحتمل ان ما دخل فيه
معمول كما خص الخلاف في الفقه ليعلم به الخلاف الحادث
فيطرح ولا يلتفت اليه وليس لاحد ان يقول ان
في تجويز الكذب على هذه الاخبار وفي بعضها طعنا
على الصحابة لان ذلك يوجب تجرّيهم الكذب وذلك
انه لا يمتنع ان يكون وقع الغلط من بعض الصحابة
لانه ليس كل واحد منهم معصوما لا يجوز عليه الغلط
وانما يمنع من اجماعهم على الخطا دون ان يكون ذلك ممتنعا
من احادهم وايضا فانهم كانوا يسمعون الحديث من
النبي عليه السلام ولا يكتبونه ويسهون عنه او عن

بعض

بعضه فيقع الغلط في نقله وايضا انهم كانوا يحضرونه
عليه السلام وقد ابتدا الحديث فيلحقه بعضهم فينقلونه
بانفراده فيتغير معناه لذلك وكذلك كان عليه السلام اذا
احس برجل داخل ابتدا الحديث ولهذا انكرت عايشه
على من روى عن النبي عليه السلام انه قال الشوم في ثلثة
الفرس والمراة والدار وذكرت انه عليه السلام
كان حاكيا لذلك فلم يسمع الراوي اول كلامه وكذلك خطّأت
من روى انه عليه السلم انه قال التاجر فاجر وان
ولد الزنا شر الثلثة وذكرت ان كلامه خرج على
تاجر قد دلس وولد زنا قذفت الامة وعلى هذا الوجه
انكرت وابن عباس جميعا ما رواه ابن عمر ان الميت
ليعذب ببكاء اهله عليه وغير ذلك فقالا انه لم وانما
قال عليه السلم ان الميت ليعذب وان اهله يبكون
عليه وقد كان منهم من ينقل الحديث بالمعنى دون اللفظ
فيقع الغلط فيه من هذا الوجه فهذه الوجوه التي ذكرناها
هنا او اكثرها ينفي الطعن عن ناقله وان كان كذبا
فاما من تاخر من زمان الصحابة والتابعين
فلا يمتنع ان يكون فيهم من مدخل في الاحاديث الكذب

عمدا ويكون غرضه الافساد في الدين كما روي عبد الكريم بن ابي
العرجاء انه لما صلب وقدم قال اما انكم ان قتلتموني لقد
ادخلت في احاديثكم اربعة الاف حديث مكذوبة وهذا واحد
من الزنادقة والملحدين فكيف الصورة في الباقين واما
الاخبار التي هي من باب العمل كالاخبار الواردة في فروع
الدين فسنذكر القول فيها ان شاء الله تعالى في الفصل
الذي يليه **فصل** في ذكر الخبر الواحد وجملة القول
في احكامه اختلف الناس في خبر الواحد فحكي عن النظام
انه قال بقول انه يوجب العلم الضروري اذا قارنه سبب
وكان يجوز في الطائفة الكثيرة الا يحصل العلم بخبرها
وحكي عن قوم من اهل الظاهر انه يوجب العلم وربما
سموه ذلك علما ظاهرا وذهب الباقون من العلماء من
المتكلمين والفقهاء الى انه لا يوجب العلم ثم اختلفوا
فمنهم من قال لا يجوز العمل به واختلف من قال
لا يجوز العمل به فقال قوم لا يجوز العمل به عقلا وقال
آخرون انه لا يجوز العمل به لان العبادة لم ترد به وان
كان جايزا في العقل ورودها به ربما قالوا وقد
ورد السمع بالمنع من العمل به واختلف من قال يجب

العمل به

العمل به فمنهم قال يجب العمل به عقلا وحكي هذا المذهب
عن ابن شريح وغيره وقال آخرون انما يجب العمل به
شرعا والعقل لا يدل عليه وهو مذهب اكثر الفقهاء و
المتكلمين ممن خالفنا ثم اختلفوا فمنهم من قال يجب
العمل به ولم يراع في ذلك عددا ومنهم من راعى في ذلك العدد
وهو ان يكون رواية اكثر من واحد وهذا المذهب هو
المحكي عن ابي علي والذي اذهب اليه من خبر الواحد انه لا
يوجب العلم وانه كان يجوز ان ترد العبادة به عقلا
وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك موقوف
على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة
المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول
خبره من العدالة وغيرها وانا ابتدي اولا فادل على
فساد هذه المذاهب التي حكيتها ثم ادل على صحة ما
ذهبت اليه واما الذي يدل على ان خبر الواحد لا يوجب
العلم انه لو اوجب العلم لكان يوجبه كل خبر واحد اذا
كان المخبر صادقا والى ما اخبر به مضطرا وكان
كذلك لوجب ان يعلم صدق احد المتلاعنين وكذب
الاخر وكان يجب ان لا يصح الشك في خبر النبي عليه

السلم انه اسرى به الى السماء وقد علمنا خلاف ذلك
لانا لا نعلم صدق احد المتلاعنين ويجوز ان يدخل
الشبهة فى نبوة النبى صلى الله عليه واله فلا يعتقد
صحة نبوته فيشك فى خبره عن الاسراء به ولو كان
يوجب العلم الضرورى لما صح ذلك ولكان يجب ايضا
ان يحصل لنا العلم بصدق كل رسول ادعى رسالته
بعضنا الى بعض لان ذلك يعلم ضرورة فكان يجب
حصول العلم به وقد علمنا خلاف ذلك فاذا بطل جميع
ذلك علم انه لا يجب العلم فاما ما اعتبره النظام من
اقتران السبب فليس يخلو من ان يقول يقع العلم
به وبالسبب جميعا او يقول ان العلم يقع به بشرط
ان يقارنه السبب او يقول ان العلم يقع به الا ان
يكون السبب حاصلا وكل هذه الوجوه تبطل لانه يوجب
ان لا يمتنع ان تخبر الجماعة العظيمة عن الشىء ولا
يقترن بها ذلك السبب فلا يحصل عند خبرها العلم
وهذا يؤدى الى تجويز ان يصدق من يخبرنا عن
نفسه بانه لا يعلم ان فى الدار دنيا مكة مع اختلاط
بالناس ونشوه بينهم وقد علمنا خلاف ذلك فاما

مايذكره

ما يذكره من مشاهدة من ذى يخرق الثياب بيلطم على وجهه وقد
كان علم ان له عليلا وتخبر بموته انا نعلم عند خبره انه ميت
دعوى لا برهان عليه لان مثل ذلك قد يفعل العقلاء لاغراض
كثيرة ثم ينكشف الامر عن خلاف ذلك فمن اين ان الذى يعتقد
عند خبره علم لا اشكال فيه فاما من قال انه لو لم يوجب العلم لما
صح ان يتعبد به لان العبادة لا يصح الا بما نعلمه دون ما لا نعلمه
انما كان يدل لو ثبت ان فى العقل لا يجوز العبادة بما طريقه الظن
ثم يثبت انه تعبد به ولم يثبت لهذا القايل واحد من الامرين
فلا يصح التعلق به فاما تعلقه بقوله وان تقولوا على الله ما لا
تعلمون لا يدل على ايجاب خبر الواحد العلم لان معنى الاية النهى
عن الكذب على الله تعالى وليس من عمل بخبر الواحد يضيف اليه
ان الله تعالى قد قال ما تضمنه الخبر وانما يضيف اليه انما تعبده
بالعمل بما تضمنه الخبر وذلك معلوم عنده بدليل دل عليه
فيسقط بجميع ذلك هذا المذهب ولو كان خبر الواحد يوجب
العلم لما كان اختلاف الناس فى قبوله وشكهم فى صحته صحيحا
ولا صح التعارض فى الاخبار ولا احتيج الى اعتبار صفات
الراوى ولا ترجح لبعض الاخبار على بعض وكل ذلك يبين
فساد هذا المذهب فاما تسميته من سماه علما ظاهرا فربما

عبّر عن الظن بانه علم لان العلم لا يختلف حاله الحال بكون عالم ظاهرا او بالمنافاة ان اراد ذلك فهو خلاف في العبارة لا اعتبار به فاما من قال لا يجوز العمل به عقلا فالذي يدل على بطلان قوله ان يقال اذا العبد الله تعالى بالشيء فانما يتعبد به لانه مصلحة لنا ويستحيل ان يدلنا عليه وعلى صفته التي اذا علمنا عليها كان مصلحة لنا وصح منا اداؤه على ذلك الوجه ولا يمتنع ان يختلف الطرق التي يعلم ان الله سبحانه تعبدنا به كما لا يمتنع اختلاف الادلة التي بها يعلم صحة ذلك واذا صحت هذه الجملة لم يمتنع ان يدلنا على انه قد امرنا بان نفعل ما ورد به خبر الواحد اذا علمناه على صفة اظننا انه صدق كعلمنا انه تعبدنا بما انزله من القران وان كان احدهما قد علق بشرط والاخر لم يعلق به واذا صح هذا وكان صورة خبر الواحد هذه الصورة فيجب ان لا يمتنع ورود العبادة بالعمل به والذي يبين ذلك ايضا ورود العبادة بالشهادات وان لم يعلم صدقهم وجرى وجوب الحكم بقولهم فانه معلوم مجرى الحكم بما علمناه بقول الرسول صلى الله عليه وآله وليس لاحد ان يقول اذا لم يصح ان يتعبد الله تعالى بالعمل بقبول من النبي صلى الله

عليه وآله

عليه وآله بلا علم معجز يظهر عليه فبان لا يجوز القبول مع غيره اولى وذلك ان فقد ظهور العلم على الرسول يقتضي الجهل بالمصالح التي لا يعلم الا من جهته وليس في فقد الدلالة على صدق خبر الواحد ذلك لانه يصح ان يعلم بقول النبي صلى الله عليه وآله وجوب العمل بخبر الواحد فيصير في حكم علم قد ظهر عليه وان جوزنا كونه كاذبا فيه لانه لا يمتنع ان يكون المصلحة لنا في العمل به وان كان هو كاذبا كما لا يمتنع ان يكون الواجب علينا ترك سلوك الطريق اذا خوفنا الواحد من سبع فيه او لص وان كان كاذبا ثم هذا يوجب عليه الا يحكم بشهادة الشهود مع تجويز ان يكونوا كذبا كما لا يقبل من الرسول الشريعة الا بعلم يدل على نبوته فان قالوا ولم لا يجوز ان يعلم ايضا بقول نبي متقدم وجوب تصديق نبي اخر يجيء بعده والعمل بما معه مثل ما قلتموه في خبر الواحد من انه يعلم وجوب العمل به بقول الرسول صلى الله عليه وآله قيل له ان كان سؤالك عن وجوب العمل بما يجيء به انسان في المستقبل فهذا هذا معنى قبول خبر الواحد وجواز العمل بقبوله فذلك جائز وان كان سؤالك عن تصديق شيء يجيء فذلك طريقه العلم لا العمل فلا يجوز ان يعمل بقوله لانا بينا ان خبر الواحد يوجب العلم اللهم الا ان نفرض المسئلة فيقال ان النبي المتقدم

بنص لنا على صفة من مدعى النبوة ويقول من كان عليها وادعى النبوة
فاعلموا انه صادق فان ذلك جايز ويكون ذلك نصا على نبوته وما
دل على صدقه دالا على تصديق هذا وان كان بواسطة فبطل بهذا
التجويز جميع ما تعلق به في هذا الباب فان قالوا لو جاز قبول
خبر الواحد في الفروع لجاز ذلك في الاصول وفي ثبوت القران
لان جميع ذلك من مصالح الدين فاذا لم يصح ذلك في بعضه
لم يصح في سايره قيل له ان ما كان يمتنع ان يتعبد بقبول
خبر الواحد في اصول الدين كما تعبدنا الان بقبوله في فروعه
وان كان لا بد من قيام الحجة بنقض الشرايع فاما اثبات
القران فان كان ما يرد على مثل القران وعلى صفته في الاعجاز
صح ان يتعبد به لان كونه على هذه الصفة يوجب العلم وان
كان ما يرد لا يكون بصفة القران في الاعجاز فانه لا يمتنع ايضا
ورود العبادة بالعمل به من غير قطع على انه قران مثل
ما قلناه في خبر الواحد وكذلك ما كان يمتنع ان يتعبد بتخصيص
عموم القران ونسخه بخبر الواحد وان كان لم يقع ذلك
اصلا لان الكلام فيما يجوز من ذلك وما لا يجوز فليس
لاحد ان يقول او صح العمل به كالخبر المتواتر لان ايجاب
العمل يحتاج الى دليل منفصل من دليل الجواز فاما من

ذهب الى ان العبادة لم ترد به فان اراد انها لم ترد به بالاطلاق
فهو مذهبنا الذى اخترناه وان اراد انها لم ترد على التفصيل
الذى فصلناه فسندل نحو فيما بعد على ورود العبادة به
اذا انتهينا الى الدلالة على صحة ما اخترناه واما من قال
ان الجبلاوة منعت بينهم وتعلقهم في ذلك بقوله وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون وبقوله ولا تقف ما ليس
لك علم فلا يدل على ذلك ايضا وما اشبه ذلك من الآيات
فقد بينا تاويل الآية الاولى فاما قوله ولا تقف ما ليس
لك به علم فلا يدل على ذلك ايضا لان من عمل بخبر الواحد
فانما يعمل اذا دله دليل على وجوب العمل به اما من الكتاب
او السنة او الاجماع فلا يكون قد عمل بغير علم وان الآية
مانعة من العمل بغير علم اصلا وقد منعنا الا انقول ذلك
لان من علم وجوب العمل بخبر الواحد فهو عالم بما يعمل به
فسقط التعلق بهذه الآية ايضا واما من اوجب العمل به
عقلا فالذى يدل على بطلان قوله انه ليس في العقل
ما يدل على وجوب ذلك وقد سبرنا ادلة العقل فلم نجد
فيها ما يدل على وجوبه فينبغى ان لا يكون واجبا وان
يكون مبقا على ما كان عليه وايضا فان الشريعة مسم

على المصالح فاذا لم نجد ما يدل على قبول خبر الواحد في العقل
فينبغي ان يكون منفي على ما كان عليه في العقل من الحظر و
الاباحة وليس لاحد ان نقول ان في العقل وجوب التحرز
من المضار واذا لم نامن عند خبر الواحد ان يكون الامر على
ما تضمنه الخبر يجب علينا التحرز منه والعمل بموجبه كما انه
يجب علينا اذا اردنا سلوك طريق او تجارة وغير ذلك فخبر
ما ان في الطريق سبعا او لصا او يخبرنا بالخسران الظاهر
وجب علينا ان نتوقف فيه ونمتنع من السلوك فيه فحكم
خبر الواحد في الشرع هذا الحكم وذلك ان الذي ذكروه غير صحيح
من وجوه احدها ان الاعتبار الذي اعتبروه يوجب عليهم
قبول خبر من تدعى النبوة من غير علم يدل على نبوته لان
العلة قايمة فيه وهي وجوب التحرز من المضار فاي فرق فرقوا
في ذلك فرقنا بمثله في خبر الواحد والثاني ان الذي ذكروه
انما يسوغ فيما طريقه المنافع والمضار الدنيوية فاما
ما يتعلق بالمصالح الدينية فلا يجوز ان يسلك فيها الطريق
الحلم ولهذه العلة اوجبنا بعثة الانبياء واظهار الاعلام
على ايديهم ولولا ذلك لما وجب ذلك كله والثالث ان
الخبر الواحد لا يخلو ان يكون واردا بالحظر او الاباحة

فان

فان ورد بالحظر لا نامن ان يكون المصلحة في اباحته وان يكون
وان يكون محظورا يكون مفسدة لنا وكذلك ان ورد بالاباحة
جوزنا ان يكون المصلحة يقتضي حظره وان يكون اباحته
لنا فقدم على ما لا نامن من ان يكون مفسدة لنا لان
الخبر ليس بموجب العلم فنقطع به على احد الامرين وذلك لا يجوز
في العقول وليس لاحد ان يقول اذا لم يكن في السمع دلالة
على الحادثة الا ما تضمنه خبر الواحد وجب العمل به بحكم العقل
لانا متى لم نعمل به ادى الى ان يكون الحادثة لا حكم لها وذلك
لا يجوز لانه اذا لم يكن في الشرع دليل على حكم تلك الحادثة وجب
تبقيتها على مقتضى العقل من الحظر او الاباحة او الوقف ولا يحتاج
الى الواحد فعلم بهذه الجملة بطلان هذا المذهب واما من
اوجب العمل به على ما يذهب اليه مخالفونا في الاحكام فالذي
يبطل ان نقول اذا لم يكن في العقل ما يدل على ذلك فالطريق الى
ايجابه السمع وليس في السمع دليل على وجوب العمل بخبر الواحد
على ما تذهبون اليه لان جميع ما تدعونه دليلا ليس في شيء
منه دليل على وجوبه ونحن نذكر شبههم في ذلك ونتكلم عليها

بوجه من القول احدها ما استدلوا به على وجوب العمل بخبر الواحد
قوله تعم فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
قالوا يجب الله تعم كل فرقة على النفقة واوجب عليهم الانذار
والطايفة يعبر بها عن عدد قليل لا يوجب خبر العلم فلولا
انه يجب العمل بخبرهم لما اوجب عليهم الانذار لانه لا فايدة
فيه وربما قووا ذلك بان قالوا لما اوجب الله تعم على النبي
الانذار وجب علينا القبول ولو لم يجب علينا القبول
لما وجب عليه الانذار وهذه الاية لا دلالة فيها لان الذي
يقتضيه ظاهر الاية وجوب الانذار على الطايفة وليس
في وجوب الانذار عليهم وجوب القبول منهم لانه غير
ممتنع ان يتعلق للصلحة في وجوب الانذار عليهم ولا
يتعلق بوجوب القبول منهم الا اذا انضاف اليه شي
اخر الا ترى كانه قد يجب التحذير والانذار من ترك
معرفة الله تعم ومعرفة صفاته وان لم يجب القبول
من المخبر في ذلك بل يجب الرجوع الى ادلة العقل وما

يقتضيه

يقتضيه وكذلك على النبي الانذار وان لم يجب القبول منه الا
اذا دل العلم بالمعجز على صدقه فيجب القبول منه فكذلك القول
في تحذير الطايفة انه يجب عليهم التحذير فيجب على المنذر
الرجوع الى طرق العلم وايضا يجب على احد الشاهدين اقامة
الشهادة ولا يجب على الحاكم ينفذ الحاكم شهادته اذا اذا
انضاف اليه من يتكامل الشهادة به لم تجر ايضا بعد
تكاملهم صفاتهم وهل هم عدول او لا متى يجب عليه الحكم
بشهادتهم وكذلك يجب على احاد المتواترين النقل فيما طريقه
العلم وان كان لا يحصل العلم بخبره ولا يجب علينا ان نعتقد
صحة ما اخبر به الا بعد ان ينضاف من يتكامل به التواتر
اليهم فيوجب العلم ولذلك نظاير كثيرة في العقليات
الا ترى كانه قد يجب على الواحد منا العطية الى غيره وان
كان ذلك الغير لا يجوز له اخذها الا ترى ان من الجا غيره
ظلما بتخويف القتل الى اعطايه المال او الثياب يجب عليه
اعطاه بحكم العقل خوفا من القتل ولا يجوز للظالم الملجي اخذ
ذلك على وجه من الوجوه وليس لاحد ان يقول ان هذا يبطل
فائدة الانذار لانه متى لم يجب القبول فلا وجه لوجوب
الانذار عليهم وذلك انا قد بينا انه يجب الانذار في مواضع

ذكرناها وان يجب القبول من المنذر لما بيناه فكذلك القول
فيما قالوه فاما حملهم ذلك على النبي فذلك دليلنا لانا قد بينا
انه لا يوجب القبول منه الا بعد ان يدل العلم المعجز على
صدقه فيجب القبول منه فنظيره هنا ان يدل على وجوب
العمل بالنذارة به حتى يجب علينا العمل به في هذا القدر كفاية
في ابطال التعلق بهذه الاية واستدلوا ايضا بقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا ان جاكم بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما
بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين قالوا اوجب علينا
التوقف عند خبر الفاسق فينبغي ان يكون خبر العدل
بخلافه ان يجب العمل به وترك التوقف فيه وهذا ايضا
لا دلالة فيه لان هذا استدلال بدليل الخطاب
ومن اصحابنا من قال ان دليل الخطاب ليس بدليل فعلى
هذا المذهب لا يمكنا الاستدلال بالاية واما من قال بدليل
الخطاب فانه يقول لا يصح ايضا الاستدلال بها من وجوه
احدها ان هذه الاية نزلت في فاسق اخبر بردة قوم وذلك
لا خلاف انه لا يقبل فيه ايضا خبر العدل لانه لا يجوز ان
يحكم بارتداد اقوام بخبر الواحد العدل والثاني ان تعليل
الاية يمنع من الاستدلال بها لان الله تعالى علل بخبر الفاسق

دليلهم

فقال

فقال ان تصيبوا قوما بجهالة وذلك قائم في خبر الواحد لان
خبره اذا كان لا يوجب العلم فالتجويز في خبره حاصل مثل التجويز
في خبر الفاسق وليس لاحد ان يقول انا امنع من تجويز ذلك
في العدل لانه لو كان ذلك جايزا لما علل بتجويز الجهالة بالفاسق
لان ذلك لا يصح من وجهين احدهما ان هذا يقتضي ان
يقطع على انه يعلم بخبر العدل لان الجهل لا يرتفع الا ويحصل
العلم وذلك لا يقوله احد والثاني انه ليس بان يمنع من تجويز
الجهالة في خبر العدل من حيث علق الحكم بخبر الفاسق باولى
ممن قال انا امنع بحكم التعليل من دليل الخطاب في تعلق الحكم
بخبر الفاسق بانه لا يمتنع ترك دليل الخطاب للدليل والتعليل
دليل فيسقط على كل حال التعلق بالاية واستدل قوم بقوله
تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من
بعد ما بيناه الاية وقالوا حظر الكتمان يقتضي وجوب
الاظهار ووجوب ذلك يقتضي وجوب القبول والا فلا
فائدة في الاية وهذه الاية ايضا لا دلالة فيها من وجوه
منها ما قدمناه في الاية الاولى من ان ههنا مواضع كثيرة يجب
الانذار فيها والتخويف وان لم يجب القبول على المنذر الا
ان ينضاف اليه امر اخر فكذلك القول في الاظهار ومنها

انه ليس في الاية الا تحريم كتمان ما انزله الله في الكتاب ومما
ذلك يقتضي ان المراد القرآن وذلك يوجب العلم دون خبر
الواحد الذي لا يوجبه وليس لاحد ان يقول وقد قال بعد
ذلك والهدى فيدخل فيه سائر الادلة لان ذلك لا يصح من
وجهين احدهما انه قال بعد ذلك من بعد ما بيناه للناس
في الكتاب فقد عاد الامر الى انه اراد به الكتاب والثاني انه
يقتضي وجوب اظهار ما هو دليل ويحتاج ان يثبت اولا
ان خبر الواحد دليل بغير الاية حتى يتناوله قوله والهدى
فاذا لم يثبت بانه دليل لا يمكن حمل الاية عليه واذا ثبت
استغنى عن الاستدلال بالاية وقد استدل خلق منهم الفقهاء
والمتكلمين باجماع الصحابة بان قالوا وجدنا الصحابة قد عملت
باخبار وساغ ذلك فيما بينهم نحو ما روي عن عمر انه قبل
خبر حمل ابن مالك في الجنين وقال كدنا ان نقضي فيه برأينا
وخبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها وخبر
عبد الرحمن في اخذ الجزية من المجوس وكانوا في ذلك بين
طائفتين يعمل بهذه الاخبار والاخرى لا ينكر عليهم
فلولا ان العمل بها كان صحيحا جائزا والا كانوا قد اجمعوا
على الخطا وذلك لا يجوز والاستدلال بهذه الطريقة لا

يصح

لا يصح من وجوه احدها ان هذه الاخبار التي رووها كلها اخبار
احاد والطريق الى انهم عملوا بها ايضا اخبار احاد لانها لو كانت
متواترة لكانت توجب العلم الضروري عندهم ونحن لا نعلم ض
ان الصحابة عملت باخبار الاحاد فاذا لا يصح الاعتماد على هذه
الاخبار لان المعتمد عليها يكون اوجب العمل بخبر الواحد وذلك
لا يجوز ولا خلاف ايضا بين الاصليين في ان وجوب العمل باخبار
الاحاد طريقه العلم دون الظن واخبار الاحاد وقد دللنا على انها
لا يوجب العلم فسقط من هذا الوجه الاحتجاج بهذه الطريقة
والثاني انا لو سلمنا انهم عملوا بهذه الاخبار فمن اين لهم انهم عملوا
بها من حيث كانت اخبار احاد ومن اجلها وما ينكرون
على من قال انهم عملوا الدليل دلهم على صحة ما تضمنه هذه
الاخبار او قرينة اوقرنت اليها اوجبت صحتها او يكون العامل
بها كان قد سمع كما سمع الراوي فلما روى له ذلك تذكر
ما كان نسيه فعمل به لاجل علمه لا لاجل روايته وليس
لاحد ان يقول اذا عملوا عند سماع هذه الاخبار ولم يعملوا
قبل ذلك علم ان عملهم لاجلها دون امر اخر ويبين ذلك
قول عمر في خبر الجنين كدنا ان نقضي فيه برأينا وفي خبر
اخر لولا هذا لقضينا فيه برأينا فبينه انه عدل عن الرأي

الى ما عمل به لاجل الخبر لا لاجل علمه او امر اخر وكذلك روى
عنه انه كان ممن يرى المفاضلة في دية الاصابع حتى اخبر
عن كتاب عمرو بن حزم ان النبي صلعم قال في كل اصبع عشر
من الابل فسوى بين الكل وفي ذلك ابطال قول من قال
جوزوا ان يكونوا عملوا بهذه الاخبار لامر اخر وذلك انه
لا يمتنع انهم قبل رواية هذه الاخبار لم يعملوا الا انهم كانوا
ناسين لذلك فلما روى لهم الخبر ذكروا ما كانوا نسوه فعملوا
به لاجل الذكر لا لاجل الخبر فاما قول عمر كدنا ان نقضي فيه
برأينا فلا يمتنع ايضا ان يكون لما كان نسي الخبر وبعد عهده
به اراد ان يقضي برأيه فيه فلما روى له الخبر ذكر ما تضمنه
الخبر فرجع الى علمه واخبر انه لولا هذا الخبر الذي كان سببا
لتذكاره كاد ان يقضي فيه برأيه واما رجوع عمر
الى كتاب عمرو بن حزم كان معلوما بين اصحابه وانه
من املاء رسول الله صلعم ولم يكن طريق ذلك الخبر الواحد
فلاجل ذلك رجع اليه والثالث انا لو سلمنا انهم عملوا
بهذه الاخبار لاجلها لم يكن ايضا فيه دلالة لانه ليس
جميع الصحابة عمل بها وانما عمل بها بعضهم وليس فعل بعضهم
حجة وانما الحجة في فعل جميعهم وليس لهم ان يقولوا انهم

بين طائفتين طائفة عملت بها وطائفة لم ينكر عليهم العمل
بها فلو لم يكن صحيحا لكانوا قد اجمعوا على الخطا وذلك ان
هذا لا يصح من وجهين احدهما انه من اين لهم انهم
حيث لم ينكروا كانوا راضين بما فعلهم مصوبين
لهم ما عملوا وما المانع من ان يكونوا كارهين لذلك منكرين
بقلوبهم ومنع من اظهار ذلك بعض الموانع وانما يمكن
الاعتماد على سكوتهم اذا لم يكن لسكوتهم وجه غير الرضا
فيحمل عليه فاما اذا امكن غير ذلك فينبغي ان لا يقطع به
على الرضا وايضا فانما يجب عليهم انكار ذلك اذا علموا
انهم عملوا بهذه الاخبار لاجلها وغير ممتنع ان يكونوا
شاكين بها في حال العاملين بها مجوزين لانهم
عملوا بها الدليل دلهم على صحة هذه الاخبار او لتذكرهم
فلاجل ذلك لم ينكروه هم والوجه الثاني انهم قد انكروا
العمل باخبار الاحاد الا ترى الى ما روي عن ابي بكر
انه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة في الجدة حتى شهد
معه محمد بن مسلمة وما روي عن عمر انه لم يقبل
خبر ابي موسى في الاستئذان حتى شهد معه ابو
سعيد واما ما روي عن علي عليه السلم انه لم يقبل

خبر ابن سنان الاشجعي وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وردّ
هذه الاخبار ظاهر بينهم كما ظهر بينهم العمل بما ذكروه من
الاخبار فان كان عملهم بما عملوه دليلا على جوازه فردّهم
لما ردّوه يجب ان يكون دليلا على المنع منه ولا فرق بينهما
على حال وليس لاحد ان يقول نحن لا ننكر ردّ كثير من الاخبار
اذا لم يكن شرط وجوب القبول فيه ثابتا وذلك انّ هذا
التاويل في ردّ هذه الاخبار انما يسوغ اذا ثبت انهم عملوا
بخبر الواحد فاما ولما ثبت ذلك بل نحن في سبر ذلك
فلا يمكن تاويل ذلك ولا فرق بين من تاول هذه الاخبار
وقال انهم ردّوها لبعض العلل التسليم له العمل بتلك الاخبار
وبين من عكس ذلك فقال انهم عملوا بتلك الاخبار لقيام
دليل دلّهم على ذلك غير نفس الاخبار التسليم له ظواهر هذه الاخبار
ولا فرق بينهما على حال على انّ هذه الطريقة التي اعتمدها
يوجب عليهم وجوب النسخ بخبر الواحد لانهم نسخوا
القبلة بخبر الواحد لانه روى ان اهل قبا كانوا في الصلوة
متوجهين الى بيت المقدس فجاءهم مخبر فقال لهم
ان النبي صلعم حوّل قبلته الى الكعبة فداروا الى التوجه الى
الكعبة وكان ذلك في عصر النبي صلعم ولم ينكره عليه السلم

انكر عليهم فينبغي ان يكون على قانون طريقتهم جواز النسخ
بخبر الواحد وذلك لا يقول احد وليس لهم ان يقولوا
انّ اهل قبا كانوا قد علموا انسخ القبلة بغير ذلك الخبر
فلاجل ذلك عملوا به لانّ عليهم فيما استدلوا به من
الاخبار مثله بان يقال وانما عملوا بتلك الاخبار لانه كان
سبق لهم العلم بما تضمنته تلك الاخبار فذكروه عند
حصولها كما قلتموه في اهل قبا حذو النعل بالنعل واستدلوا
ايضا بما كان من النبي عليه السلم من بعثه رسله الى
الاطراف وعماله وسعاته الى النواحي وامره اياهم بالدعاء
الى الله تعم والى رسوله وشريعته فلولا ان القول كان
واجبا منهم والا لم يكن لذلك فائدة وهذا لا يمكن الاعتماد
عليه لانّ النبي صلعم كان يبعث برسله ويامرهم اولا بالدعاء
الى الله تعم والى رسوله ولا خلاف ان ذلك طريقه الدليل
وانه لا يجوز قبول خبر الواحد فيه بل يجب الرجوع في ذلك
الى الادلة الواضحة فيه فكذلك القول في الاحكام الشرعية
فان قالوا انهم كانوا يدعونهم الى معرفة الله تعم وينبهونهم
على ما هو مركوز في عقولهم من الادلة الدالة على توحيده
وعدله وكذلك يدعونهم الى النبوة والاقرار به ويقرون

عليهم القرآن الدال على صدقهم في دعواه قيل لهم فاذا قد صار
لدعائهم الى ما يدعون اليه فائدة غير وجوب القبول منهم
واذا جاز ذلك في المعرفة والنبوة جاز لنا ان نقول في احكام
الشريعة مثل بان نقول انهم كانوا ينبهونهم على الطرق
الدالة على احكام الشريعة من الكتاب والسنة المتواترة
بها ويجب عليهم النظر فيها ليحصل لهم العلم بصحة
ما يتضمنه ثم يقال لهم طريق التعبد بخبر الواحد ووجوب
العمل به الشرع لان العقل قد قدمنا انه لا يدل على ذلك فمن
اين يعلمون انهم قد تعبدوا بوجوب القبول من الرسل
والعمال وغيرهم حتى يجب عليهم القبول منهم فان
احالوا على جهة من الجهات من تواتر وغير ذلك قلنا
مثله في سائر الاحكام وسقط التعلق بهذه الطريقة
فان قيل فما قولكم في المواضع النائية التي يقطع على انه لا تو
اتصل بهم باحكام الشريعة الرسل كان يجب عليهم القبول
من الرسل والعمال وليس هناك طريق يعلمون به احكام
الشريعة قيل له اذا فرضت المسئلة في الموضع الذي ذكر
في السؤال فلاصحابنا عن ذلك جوابان احدهما انه لا
يجب عليهم القبول منهم وينبغي ان يكونوا متمسكين

بحكم العقل الى ان ينقطع عنهم باحكام الشريعة فيجب عليهم
العمل به والجواب الثاني انه اذا كان القوم بحيث لم يتصل بهم
الشريعة على وجه ينقطع العذر وكانت المصلحة لهم في العمل بتلك
الشريعة فانه لا يجوز ان يبعث اليهم الا معصوما لا يجوز
عليه التغيير والتبديل ويظهر على يده علم معجز يستدلون على صدقه
فاذا علموا صدقه وجب عليهم القبول منه وعلى الوجهين جميعا
سقط السؤال ثم يقال لهم اذا كان القوم بحيث فرضتم من
البعد من اين يعلمون انهم متعبدون بوجوب قبول قول
الرسل والرجوع الى ما يقولونه في احكام الشريعة فلا بد لهم
من ان يحيلوا على جهة اخرى غير مجرد اقوالهم فنقول لهم
مثل ذلك في سائر الاحكام وسقط السؤال واستدلوا ايضا
بان قالوا لا خلاف في انه يجب على المستفتي الرجوع الى المفتي مع
تجويزه الغلط عليه فكذلك ايضا يجب الرجوع الى خبر الواحد
وان جوز على المخبر الغلط وهذا ايضا لا يصح الاستدلال به
لان لاصحابنا في هذه المسئلة مذهبين احدهما انه لا
يجوز للمستفتي القبول من المفتي بل يلزمه طلب الدليل
كما لزم المفتي فعلى هذا سقط السؤال والمذهب الاخر انه
يجوز ذلك والجواب عنه على هذا المذهب ان هذا قياس

ولا خلاف ان هذه المسئلة لا يثبت بالقياس لان طريقها
العلم ولو اذا وجب ذلك في المستفتي المفتي يجب مثل ذلك في خبر
الواحد فان جمعوا بينهما بعلة انه يجوز على كل واحد منهما كان
ذلك قياسا وقد اتفقنا على ان طريق وجوب العمل بخبر
الواحد العلم دون القياس على ان ذلك انما يمكن ان يستدل
به على جواز ورود العبادة بخبر الواحد دون ان يجعل طريقا
الى وجوب ذلك وهذه الجملة كافية في ابطال هذه الشبهة وقد
استدلوا باشيا يجري مجرى ما ذكرناه مثل حملهم ذلك
على الشهادة وغير ذلك والجملة التي ذكرناها هذا الشبه على طريقة
الكلام على جميع ذلك فلا فائدة في التطويل واما من راعى ان
يكون الخبر الراوي اكثر من واحد واستدلاله على ذلك بخبر
ابي بكر في الجدة وخبر عمر في الاستيذان وحديث ذي اليدين
في سهو النبي ص وانه لم يقبل منه حتى سال غيره من الصحابة
وحمله ذلك على الشهادة وغير ذلك فما ذكرناه من الكلام على
من لم يراع العدد كلام عليه لانا اعتبرنا المنع من كل خبر
لا يوجب العلم فلا وجه لاعتبار هذا العدد وقلنا ان
هذه الاخبار كلها اخبار آحاد لا يصح التعلق بها و
منعنا من انهم عملوا بها لاجلها ومنعنا ايضا من

ان

ان يكونوا كلهم عملوا بها وبينا ايضا انهم انكروا العمل بالاخبار الا
حاد في مواضع فالطريق الى ابطال ذلك واحد فاما ما اخترته من
المذهب وهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طرق اصحابنا القائلين
بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او عن واحد من الائمة ع
السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في
نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر
لانه ان كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار
بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القراين فيما
بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني
وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في
تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك
ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا
يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على
كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة
لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا
قوله وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص

من بعده من الائمة ومن زمن الصادق جعفر بن
محمد ع الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته
فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا لما اجمعوا على
على ذلك ولانكروه لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز لا يكون الا
عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما
كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم
يعملوا به اصلا واذا شذ منهم واحد عمل به في بعض
المسايل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم
اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤوا من قوله
حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه وروايته
لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري
ذلك المجرى لوجب ايضا فيه مثل ذلك وقد علمنا
خلافه فان قيل كيف تدعون الاجماع على الفرقة المحقة
في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى
العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى
العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر

فقيل

فقيل لهم المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا
يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد
ويختصون بطريقه فاما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم
فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك
وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد
يجري مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل
اليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد
لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول
لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول لا يجوز ذلك لان
السمع لم يرد به وما راينا احدا منهم تكلم في جواز ذلك
ولا صنف فيه كتابا ولا املا فيه مسئلة فكيف تدعون
انتم خلاف ذلك قيل له الذين اشرت اليهم من المنكرين
لاخبار الاحاد وانما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعهم
عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام
التي يروون هم خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم
اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه

الا ما دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم
فيما انكروا عليهم لكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار
المتواترة بخلافه تمكّم واما من احال ذلك عقلا فقد دللنا
فيما مضى على بطلان قوله وبينا ان ذلك جايز فمن انكره كان
محجوجا بذلك على ان الذين اشير اليهم في السوال اقوالهم
متميزة من اقوال الطايفة المحقة وعلمنا انهم لم يكونوا ايمة
معصومين وكل قول علم قائله وعرف نسبه وتميز من
اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول لان
قول الطايفة انما كان حجة من حيث كان فيها معصوم
فاذا كان القول صادرا من غير معصوم علم ان قول
المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه
على ما نبينه في باب الاجماع فان قيل اذا كان العقل
يجوز العمل بخبر الواحد والشرع ورد به ما الذي
حملكم على الفرق بين ما يرويه الطايفة المحقة وبين
ما يرويه اصحاب الحديث من العامة على النبي ص وهلا
عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل العمل بخبر الواحد

اذا كان دليلا شرعيا فينبغي ان نستعمله بحيث قررته الشريعة
وقررت العمل بما ترويه طايفة مخصوصة فليس لنا ان نتعدى
الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية العدل الى
رواية الفاسق وان كان العقل مجوزا لذلك اجمع على ان
شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف
وكل من اسند اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته بل
ثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قيل هذا
القول يودي الى ان يكون الحق في جهتين مختلفين اذا عملوا
بخبرين مختلفين والمعلوم من حال ايمتكم وشيوخكم خلاف
ذلك قيل له المعلوم من ذلك انه لا يكون الحق من جهتهم وجهة
من خالفهم في الاعتقاد فاما ان يكون الحق في جهتين اذا كان
ذلك صادرا من خبرين مختلفين فقد بينا ان المعلوم خلافه
والذي يكشف عن ذلك ايضا ان من منع من العمل بخبر الواحد
يقول ان ههنا اخبارا كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض
والانسان فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد منهما
العمل بواحد من الخبرين اليس كانا يكونان مختلفين وقولهما

حق على مذهب هذا النقل بل فكيف يدعى ان المعلوم خلاف ذلك
ونبين ذلك ايضا انه قد روى عن الصادق ع انه سئل عن
اختلاف اصحابه في المواقيت وغير ذلك فقال ع انا خالفت
بينهم فترك الانكار لاختلافهم ثم اضاف الاختلاف الى
انه امرهم به فلولا ان ذلك كان جايزا لما جاز ذلك منه ع
فان قيل اعتبارکم الطريقة التى ذكرتموها فى وجوب العمل
بخبر الواحد يوجب عليكم قبولها فيما طريقه العلم لان الذى
اشرتم اليه اذ اقالوا قولا طريقه العلم من التوحيد والعدل
والنبوة والامامة وغير ذلك فسئلوا عن الدلالة على صحته
احالوا على هذه الاخبار بعينها فان كان هذا القدر حجة
فينبغى ان يكون حجة فى وجوب قبولها فيما طريقه العلم وقد
اقررتم بخلاف ذلك قيل له نحو لا نسلم ان جميع الطايفة
يحيل على اخبار الاحاد فيما طريقه العلم مما عددتموه و
كيف نسلم ذلك وقد علمنا بالادلة الواضحة العقلية
ان طريق هذه الامور العقل او ما يوجب العلم من
ادلة الشرع فيما يمكن ذلك فيه وعلمنا ايضا ان الامام

المعصوم

المعصوم لابد ان يكون قايلا به فنحن لا يجوز ان يكون قول
المعصوم داخلا فى قول القايلين فى هذه المسائل بالاخبار
واذا لم يكن قوله داخلا فى جملة اقوالهم فلا اعتبار بها وكانت
اقوالهم فى ذلك مطرحة وليس كذلك القول فى اخبار الاحاد
لانه لم تدل دليل على ان قول الامام داخل فى جملة اقوال
المنكرين لها بل بينا ان قوله ع داخل فى الجملة اقوال العاملين
بها وعلى هذا اسقط السوال على ان الذى ذكروه مجرد الدعوى
من الذى اشير اليه ممن يرجع الى الاخبار فى هذه المسائل
فلا يمكن اسناد ذلك الى قوم علماء متميزين وان قال ذلك
بعض غفلة اصحاب الحديث فذلك لا يلتفت اليه على ما
بيناه فان قيل كيف يعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم
ان رواتها اكثرهم كما رووها رووا ايضا اخبار الجبر و
التشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من
المناكير فكيف يجوز الاعتقاد على ما يرويه امثال هؤلاء
قيل لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه و
غير ذلك مما ذكر فى السوال ولو صح انه نقله لم يدل على

انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم
انه لم يشذ عنه شيء من الروايات لا لانه معتقد ذلك
ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر
من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما مجرد الرواية فلا
حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار
واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفة
والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد
الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا
عند من اوجب العمل به وهذا مفقود في هؤلاء وان
عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما
طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز
العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول
ان جميع اخبار الاحاد يجوز العمل بها بل لها شرايط نحن
نذكرها فيما بعد ونشير ههنا الى جملة من القول فيه
فاما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن
على ذلك بهذا السؤال واما ما يرويه قوم من المقلدة

فالصحيح

فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل
معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك
ما نقلوه على ان من اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا
يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما تقول جماعة
اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث
يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة
صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب
الجملة وليس لاحد ان يقول ان هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم
اذا سئلوا عن التوحيد والعدل او صفات الله تعالى او صحة
النبوة قالوا كذا روينا ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريقة
اصحاب الجملة وذلك انه لا يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب الجملة وقد
حصلت لهم المعارف بالله تعالى غير انهم لما تعذر عليهم ايراد
الحجج في ذلك احالوا على ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا
ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان يتقدم المعرفة
بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمين
على الجملة كما قررناه فما يتفرع عليه من الخطا فيه لا يوجب

الكفر ولا التضليل واما الفرق الذين اشاروا اليهم من الواقفة
والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان احدهما ان ما يرويه هؤلاء
يجوز العمل اذا كانوا ثقاة في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد
اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم من الكذب
ووضع الحديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة
عليهم السلام نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران
ونحو بني فضال من المتاخرين عنهم وبني سماعة ومن
شاكلهم فاذا علمنا ان هؤلاء الذين اشير اليهم وان
كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف وغير
ذلك كانوا ثقاة في النقل فما يكون طريقه هؤلاء جاز العمل به
والجواب الثاني ان جميع ما يرويه هؤلاء اذا اختصوا بروايته
لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضاف الى روايتهم رواية
من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح فح
يجوز العمل به فاما اذا انفرد فلا يجوز فيه ذلك على حال
وعلى هذا سقط الاعتراض فاما ما رواه الغلاة ومن
هو مطعون عليه في روايته ومتهم في وضع الاحاديث

فلا يجوز العمل بروايته اذا انفرد فاذا انضاف الى روايته رواية
بعض الثقات جاز ذلك ويكون ذلك لاجل رواية الثقة دون
روايته واما المجبرة والمشبهة فاقل ما في ذلك انا لا نعلم
انهم مجبرة ولا مشبهة واكثر ما معنا انهم كانوا يروون
ما يتضمن الجبر والتشبيه وليس روايتهم لها دليلا على
انهم كانوا معتقدين لصحتها بل بينا الوجه في روايتهم لها
وانه غير الاعتقاد لتضمنها ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه
كان الكلام على ما يروونه كالكلام على ما يرويه الفرق المتقدم ذكرها
وقد بينا ما عندنا في ذلك وهذه جملة كافية في ابطال هذا السؤال
فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه
الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقراين اقترنت بها دلتهم
على صحتها لاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا
جاز ذلك لم يكن الاعتماد على عملهم بها قيل القراين التي تقترن
بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد
من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه
ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد

وذلك لانها اكثر من ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم
وفتاويهم انه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقراين
لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه ودليله ومعناه ولا في
السنة المتواترة لعدم ذلك في اكثر الاحكام بل لوجودها
في مسائل معدودة ولا في الاجماع لوجود الاختلاف
في ذلك فعلم ان ادعاء القراين في جميع هذه المسائل
دعوى محالة ومن ادعى القراين في جميع ما ذكرناه كان
التعبير بيننا وبينه بل كان مقولا على ما يعلم ضرورة خلافه
مدافعا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند
ذلك اني متى عدمت شيا من القراين حكمت بما كان
نقيضه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الا
حكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد
يرغب باهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته
لانه يكون مقولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومما
يدل ايضا على جواز العمل بهذه الاخبار التي اشرنا اليها
ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن

العمل بها فاني وجدتها مختلفة المذاهب في الاحكام يفتي احدهم بما لا
يفتي به صاحبه في جميع ابواب الفقه من الطهارة الى باب الديات
من العبادات والاحكام والمعاملات والفرايض وغير ذلك
مثل اختلافهم في العدد والرؤية في الصوم واختلافهم في ان التلفظ
بثلث تطليقات هل يقع واحدة ام لا ومثل اختلافهم في باب
الطهارة في مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء ونحو اختلافهم
في حد الكر ونحو اختلافهم في استيناف الماء الجديد لمسح الراس
والرجلين واختلافهم في اعتبار اقصى مدة النفاس واختلافهم
في عدد فصول الاذان والاقامة وغير ذلك في ساير ابواب الفقه
حتى ان بابا منه لا يسلم الا وجدت العلماء من الطايفة مختلفة
في مسائل منه او متفاوتة الفتاوى وقد ذكرت
ما ورد منهم عليهم السلام من الاحاديث المختلفة
التي تختص الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي
كتاب تهذيب الاحكام ما يزيد على خمسة الف حديث
وذكرت في اكثرها اختلاف الطايفة في العمل بها وذلك
اشهر من ان يخفى حتى انك لو تاملت اختلافهم

آستان قدس

في هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف ابي حنيفة والشافعي
ومالك ووجدتهم مع هذا الاختلاف لم تقطع احد منهم
موالاة صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه والبراءة من
مخالفته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا لما جاز
ذلك كان يكون من عمل بخبر عنده انه صحيح يكون مخالفه
مخطيا مرتكبا للقبيح يستحق التفسيق بذلك وفي تركهم ذلك
والعدول عنه دليل على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار
فان تجاسر متجاسر الى ان يقول كل مسئلة مما اختلفوا فيه
عليه دليل قاطع ومن خالفه مخطي فاسق يلزمه ان
يفسق الطايفة باجمعها ويضلل الشيوخ المتقدمين
كلهم فانه لا يمكن ان تدعى على احد موافقته في جميع احكام
الشرع ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته ويجب
التغافل عنه بالسكوت وان امتنع من تفسيقهم
وتضليلهم فلا يمكنه الا ان العمل بما عملوا به كان
جايزا على اصولنا ان كل خطاء وقبيح كثير فلا يمكن
ان يقال ان خطاهم كان صغيرا لما يحط على ما تذهب

اليه

اليه المترة فلا اجاز ذلك لم يقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق فيه
والتضليل فان قال قايل اكثر ما في هذه الاعتبار ان تدل على انهم غير
مواخذين بالعمل بهذه الاخبار رواية قد عفي عنهم وذلك لا يدل
على صوابهم لانه لا يمتنع ان يكون من خالف الدليل منهم اخطا
واثم فاستحق العقاب الا انه عفي له عن خطابه واسقط
عنه ما استحقه من الخطاب قيل له الجواب عن ذلك من
وجهين احدهما ان غرضنا بما اخترناه من المذهب هو هذا
وان من عمل بهذه الاخبار لا يكون فاسقا مستحقا للعقاب
فاذا سلم لنا ذلك تيسر لنا ما هو الغرض المقصود والثاني
ان ذلك لا يجوز لانه لو كان قد عفي عنهم عن العمل بذلك مع انه
قبيح يستحق به العقاب فاسقط عنهم عقابهم لكانوا مغرين
بالقبيح وذلك لا يجوز لانهم اذا علموا انهم اذا عملوا بهذه الاخبار
لا يستحقون العقاب لم تصرفهم عن العمل بها صارف فلو
كان فيها ما هو قبيح العمل به لما جاز ذلك على حال فان قيل لو كانت
هذه الطريقة دالة على جواز العمل بما اختلف من الاخبار المتعلقة
بالشرع من حيث لم ينكر بعضهم على بعض ولم يفسق بعضهم

بعضا ينبغي ان يكون دالة على صوابهم فيما طريقة العلم فانهم قد
اختلفوا في الجبر والتشبيه والتجسيم والصورة وغير ذلك و
اختلفوا في اعيان الايمة فلم نرهم قطعوا الموالاة ولا انكروا
على من خالفهم وذلك سطل ما اعتقدتموه قيل جميع ما عند
تموه من الاختلاف الواقع بين الطايفة فان التكبر واقع
فيه من الطايفة والتفسيق حاصل فيه وربما تجاوزوا ذلك
ايضًا الى التكفير وذلك اشهر من ان يخفى حتى ان كثيرا منهم
جعل ذلك طعنا على رواية من خالفه في المذهب التي ذكرت في
السوال وضعفوا في ذلك كتبا وصدر عن الايمة ايضًا النكير
عليهم نحو انكارهم على من يقول بالتجسيم والتشبيه والصورة
والعلو وغير ذلك وكذلك من خالف في اعيان الايمة عليهم
السلام لانهم جعلوا ما يختص الفطحية والواقفة والنا
ووسية وغيرهم من الفرق المختلفة بروايته لا يقبلونه
ولا يلتفتون اليه فلو كان اختلافهم في العمل باخبار الاحاد
يجري مجرى اختلافهم في المذاهب التي اشرنا اليها
لوجب ان يجروا فيها ذلك المجرى ومن نظر في الكتب

وسبرا

وسبر احوال الطايفة واقاويلها وجد الامر بخلاف ذلك وهذه
ايضًا طريقة معتمدة في هذا الباب ومما يدل ايضًا على صحة ما ذهبنا
اليه انا وجدنا الطايفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار
فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد
على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره ومدحوا الممدوح منهم
وذموا المذموم وقالوا فلان متهم في حديثه وفلان كذاب
وفلان مخلط وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان واقفي
وفلان فطحي وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنفوا
في ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف
في فهارستهم حتى ان واحدا منهم اذا انكر حديثا نظر في
اسناده وضعفه برواته هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه
لا تنخرم فلولا ان العمل بما يسلم من الطعن ويرويه من
هو موثوق به جايز لما كان بينه وبين غيره فرق وكان يكون
خبره مطرحا مثل خبر غيره فلا يكون فايدة لشروعهم فيما شرعوا
فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار بعضها
على بعض في ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه و

وبالله التوفيق **فصل** في ذكر القرائن التي تدل على صحة
اخبار الاحاد وعلى بطلانها وما يرجح الاخبار بعضها على بعض
وحكم المراسيل القرائن التي تدل على صحة متضمن الاخبار التي
لا توجب العلم اشياء منها ان يكون موافقة لادلة العقل
وما اقتضاه لان الاشياء في العقل اذا كانت اما على الحظر او الاباحة
على مذهب قوم والوقف على ما نذهب اليه فمتى ورد الخبر
متضمنا للحظر او الاباحة ولا يكون هناك ما يدل
على العمل بخلافه وجب ان يكون ذلك دالا على صحة متضمنه
عند من اختار ذلك واما على مذهبنا الذي نختاره في الوقف
كان ذلك دليلا ايضا على صحة متضمنه الا ان تدل دليل
على العمل باحدهما فيترك الخبر والاصل ومتى كان الخبر متضمنا ولا
للحظر ولم يكن هناك دليل يدل على اباحة فينبغي ايضا المصير
اليه ولا يجوز العمل بخلافه الا ان تدل دليل توجب العلم
بخلافه لان هذا حكم مستفاد بالعقل وانما ينبغي ان يقطع
على حظر ما تضمنه ذلك الخبر لانه خبر واحد لا توجب
العلم فيقطع به ولا هو موجب العمل فيعمل به وان كان

الخبر

الخبر متضمنا للاباحة ولا يكون هناك خبر آخر او دليل شرعي
تدل على خلافه وجب الانتقال اليه والعمل به وترك ما اقتضاه الاصل
لان هذا فائدة العمل باخبار الاحاد ولا ينبغي ان يقطع على متضمنه لما
قدمناه من وروده موردا لا يوجب العلم ومنها ان يكون الخبر مطابقا
لنص الكتاب اما خصوصه او عمومه او دليله او فحواه فان جميع ذلك
دليل على صحة متضمنه الا ان تدل يوجب العلم تقرن بذلك الخبر يدل
على جواز تخصيص العموم به او ترك دليل الخطاب فيجب حينئذ
المصير اليه وانما قلنا ذلك لما نبينه فيما بعد من المنع من جواز
تخصيص العموم باخبار الاحاد ان شاء الله تعالى ومنها ان يكون
الخبر موافقا للسنة المقطوع بها من جهة التواتر فان ما يتضمنه
الخبر الواحد اذا وافقه مقطوع على صحته ايضا وجواز العمل به وان
لم يكن ذلك دليلا على صحة نفس الخبر لجواز ان يكون الخبر كذبا وان
وافق السنة المقطوع بها ومنها ان يكون موافقا لما اجمعت الفرقة
المحقة عليه فانه متى كان كذلك دل ايضا على صحة متضمنه ولا
يمكننا ايضا ان نجعل اجماعهم دليلا على صحة نفس الخبر لانهم
يجوز ان يكونوا اجمعوا على ذلك عن دليل غير هذا الخبر او خبر

او خبر غير هذا الخبر ولم ينقلوه استغناء باجماعهم على العمل به ولا يدل
ذلك على صحة نفس هذا الخبر فهذه القراين كلها يدل على صحة متضمن
اخبار الاحاد ولا يدل على صحتها انفسها لما بيناه من جواز ان
يكون الاخبار مصنوعة وان وافقت هذه الادلة فمتى تجرد
الخبر عن واحد من هذه القراين كان خبر واحد محضا ثم ينظر فيه
فان كان ما تضمنه هذا الخبر هناك ما يدل على خلاف ما تضمنه
من كتاب او سنة او اجماع وجب اطراحه والعمل بما دل الدليل عليه
وان كان ما تضمنه ليس هناك ما يدل العمل بخلافه لا يعرف فتوى
الطايفة فيه نظر فان كان هناك خبر اخر يعارضه مما يجرى
مجراه وجب ترجيح احدهما على الاخر وسنبين من بعد ما يرجح به
الاخبار بعضها على بعض وان لم يكن هناك خبر اخر بخلافه
وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم على نقله فاذا اجمعوا على
نقله وليس هناك دليل على العمل بخلافه فينبغى ان يكون العمل به
مقطوعا عليه وكذلك ان وجد هناك فتاوى مختلفة
من الطايفة وليس القول المخالف له مستندا الى خبر اخر
ولا الى دليل يوجب العلم وجب اطراح القول الاخر

والعمل

والعمل بالقول الموافق لهذا الخبر لان ذلك القول لا بد ان يكون دليل فاذا لم
يكن هناك دليل يدل على صحته ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس
يسند ذلك القول اليه ولا هناك خبر اخر يضاف اليه وجب
ان يكون ذلك القول مطرحا ووجب العمل بهذا الخبر والاخذ
بالقول الذى يوافقه واما القراين التى تدل على العمل بخلاف
ما يتضمنه الخبر الواحد فهو ان يكون هناك دليل مقطوع به
من كتاب الله او سنة مقطوع بها او اجماع من الفرقة المحقة
على العمل بخلاف متضمنه فان جميع ذلك يوجب ترك به وانما قلنا
ذلك لان هذه الادلة توجب العلم والخبر الواحد لا يوجب
العلم وانما يقتضى غالب الظن والظن لا يقابل العلم وايضا فقد
روى عنهم عليهم السلام انهم قالوا اذا جاءكم عنا حديثان فاعرضوهما
على كتاب الله وسنة رسول الله ص فان وافقهما فخذوا به وما لم يوافقهما
فردوه الينا فلاجل ذلك رددنا هذا الخبر ولا يجب علينا ان
يقطع على بطلانه فى نفسه لانه لا يمتنع ان يكون الخبر فى نفسه
صحيحا وله وجه من التاويل يقف عليه او خرج على سبب
خفى علينا الحال فيه او تناول شخصا بعينه او خرج مخرج

للتقية وغير ذلك من الوجوه فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانما يجب
الامتناع من العمل به حسب ما قدمناه واما الاخبار اذا تعارضت
وتقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها الى ترجيح والترجيح يكون
باشياء منها ان يكون احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة
المقطوع بها والاخر مخالفا لها فانه يجب العمل بما وافقها وترك
العمل بما خالفها وكذلك ان وافق احدهما اجماع الفرقة المحقة
والاخر مخالفه يجب العمل بما يوافق اجماعهم وترك العمل بما يخالفه
فان لم يكن مع احد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطايفة
مختلفة نظر في حال رواتهما فما كان راويه عدلا وجب العمل به وترك
العمل بما لم يروه العدل وسنبين القول في العدالة المراعاة في هذا
الباب فان كان رواتهما جميعا عدلين نظر في اكثرهما رواة
عمل به وترك العمل بقليل الرواة فان كان رواتهما متساويين في العدد
والعدالة عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم
وان كان الخبران يوافقان العامة او يخالفانها جميعا نظر
في حالهما فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالخبر الآخر
على وجه من الوجوه وضرب من التاويل واذا عمل بالخبر الآخر

لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل
بالخبر الآخر لان الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما وليس هناك
قرينة تدل على صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما به على الآخر
فينبغي ان يعمل بهما اذا امكن ولا يعمل بالخبر الذي اذا عمل به وجب
اطراح العمل بالخبر الآخر وان لم يمكن العمل بهما جميعا لتضادهما
وتنافيهما وامكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الخبر على وجه كان
الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء واما العدالة المراعاة في ترجيح
احد الخبرين على الآخر فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا
ثقة في دينه متحرجا من الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان
مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة عليهم
السلام ونظر فيما يرويه فان كان هناك من طرق الموثوق
بهم بما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب
اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن
هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف
لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق عليه
السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها

فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه عن على عليه السلام فاعملوا
به ولاجل ما قلناه عملت الطايفة بما رواه حفص بن غياث وغياث
بن كلوب ونوح بن دراج والسكونى وغيرهم من العامة عن
ايمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما
اذا كان الراوى من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفة و
الناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه وان كان هناك قرينة تعضده
او خبر آخر من جهة الموثوقين بهم وجب العمل به وان كان هناك
آخر يخالفه من طريق الموثوقين بهم وجب اطراح ما اختصوا بروايته
والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رواه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف
من الطايفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا فى
روايته موثوقا فى امانته وان كان مخطيا فى اصل الاعتقاد فلاجل
ما قلناه عملت الطايفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن
بكير وغيره واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلى
بن ابى حمزة وعثمن بن عيسى ومن بعد هولاء بما رواه بنو فضال
وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم
فيه خلافه فاما ما ترويه الغلاة والمتهمون والمضعفون

وغير هولاء فيما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال
غلو عمل بما رووه فى حال الاستقامة وترك ما رووه فى حال خطابهم ولاجل ذلك
عملت الطايفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابى زينب فى حال استقامته وتركوا
ما رواه فى حال التخليط وكذلك القول فى احمد بن هلال العبرتانى وابن ابى عذافر
فيهما وغير هولاء فاما ما يروونه فى حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال
وكذلك القول فيما ترويه المتهمون والمضعفون فان كان هناك ما
يعضد روايتهم وتدل على صحتها وجب العمل به وان لم يكن هناك
ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف فى اخبارهم فلاجل ذلك
توقف المشايخ عن اخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها
فى فهارستهم من جملة ما يروونه من التصنيفات فاما من كان مخطيا
فى بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة فى روايته متحرزا
فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة
فى الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته
وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطايفة اخبار جماعة
هذه صفتهم فاما ترجيح احد الخبرين على الآخر من حيث ان احدهما
يقتضى الخطر والآخر الاباحة والاخر بما يقتضيه الحظر او الى الاباحة

فلا يمكن الاعتماد عليه على ما يذهب اليه في الوقف لان الحظر والاباحة جميعا
عندنا مستفادان بالشرع فلا ترجيح بذلك وينبغي لنا التوقف فيهما جميعا او
يكون الانسان فيهما مخيرا في العمل بايهما شاء فاذا كان احد الراويين
يروي الخبر بلفظه والاخر بمعناه ينظر في حال الذي يرويه بالمعنى فان كان
ضابطا عارفا بذلك فلا ترجيح لاحدهما على الاخر لانه قد ابيح له الرواية بالمعنى
واللفظ معا فايهما كان اسهل عليه رواه وان كان الذي يروي الخبر بالمعنى
لا يكون ضابطا للمعنى او يجوز ان يكون غالطا فيه ينبغي ان يؤخذ
بخبر من رواه على اللفظ واذا كان احد الراويين اعلم وافقه واضبط من
الاخر فينبغي ان تقدم خبره على خبر الاخر ويرجح عليه ولاجل ذلك
قدمت الطايفة ما يرويه زرارة ومحمد بن مسلم وبريد وابو بصير
والفضيل بن يسار ونظراؤهم من الحفاظ والضابطين على
رواية من ليس له تلك الحال ومتى كان احد الراويين مستيقظا
في روايته والاخر ممن يلحقه غفلة ونسيان في بعض الاوقات فينبغي ان
يرجح خبر الضابط المستيقظ على خبر صاحبه لانه لا يؤمن ان يكون
قد سها او دخل عليه شبهة او غلط في روايته فان كان عدلا لم
يتعمد ذلك وذلك لا ينافي العدالة على حال واذا كان احد الراويين

يروى

يروي سماعا وقراءة والاخر يرويه اجازة فينبغي ان يقدم رواية
السامع على رواية المستجيز اللهم الا ان يروي المستجيز باجازته
اصلا معروفا او مصنفا مشهورا فيسقط حينئذ الترجيح واذا
كان احد الراويين يذكر جميع ما يرويه ويقول انه سمعه وهو
ذاكر لسماعه والاخر يرويه من كتابه نظر في حال الراوي من
كتابه فان ذكر ان جميع ما في كتابه سماعه فلا ترجيح لرواية غيره
على روايته لانه ذكر على الجملة انه سمع جميع ما في دفتره وان لم يذكر
تفاصيله وان لم يذكر انه سمع جميع ما في دفتره وان وجده
بخطه او وجد سماعه عليه في حواشيه بخبر خط فلا يجوز
له اولا ان يرويه ويرجح خبر غيره عليه واذا كان احد الراويين
معروفا والاخر مجهولا لا قدم خبر المعروف على خبر المجهول
لانه لا يؤمن ان يكون المجهول على صفة لا يجوز معها قبول
خبره واذا كان احد الراويين مصرحا والاخر مدلسا فليس
ذلك مما يرجح به خبره لان التدليس هو ان يذكره باسم او صفة
غريبة او ينسبه الى قبيلة او صناعة وهو بغير ذلك معروف
فكل ذلك لا يوجب ترك خبره واذا كان احد الراويين

مسندا والاخر مرسلا انظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل
الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت
الطايفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن
محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون
ولا يرسلون الا ممن يوثق به وبين ما اسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم
اذا انفردوا عن رواية غيرهم فاما اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل
عن ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه واذا انفرد وجب التوقف ~~الى ان~~
~~[illegible]~~ في خبره الى ان تدل دليل على وجوب العمل به فاذا انفردت
المراسيل فيجوز العمل بها على الوجه الذي ذكرناه ودليلنا على ذلك
الادلة التي قدمناها على جواز العمل باخبار الاحاد فان الطايفة
كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في واحد منهما
يطعن في الاخر وما اجاز احدهما اجاز الاخر فلا فرق بينهما
على حال واذا كان احد الروايتين ازيد من الرواية الاخرى
كان العمل بالرواية الزايدة اولى لان تلك الزيادة في حكم خبر
اخر ينضاف الى المزيد عليه فاذا كان مع احدى الروايتين
عمل الطايفة باجمعها فذلك خارج عن الترجيح بل هو دليل

قاطع

قاطع على صحته وابطال الاخر فان كان مع احد الخبرين عمل اكثر الطايفة
ينبغي ان يرجح على الخبر الاخر الذي عمل به قليل منهم واذا كان احد المرسلين
متناولا للحظر والاخر متناولا للاباحة فعلى مذهبنا الذي اخترناه
بالوقف يقتضي التوقف فيهما لان الحكمين جميعا مستفادان شرعا
وليس احدهما بالعمل اولى من الاخر وان قلنا انه اذا لم يكن هناك
ما يرجح به احدهما على الاخر كنا مخيرين كان ذلك ايضا جايزا كما
قلناه في الخبرين المسندين سواء وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل في الامر والنهي فصل في ذكر حقيقة الامر
وما به يصير امرا الامر عبارة عن قول القايل لمن هو دونه افعل
والفعل لا يسمى امرا الا على وجه المجاز والاستعارة وهو مذهب
اكثر المتكلمين والفقهاء وقال قوم هو مشترك بين القول والفعل
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة قسموا بين اقسام
الكلام فسموا من جملتها قول القايل لمن هو دونه افعل امرا فينبغي
ان يكون ذلك عبارة عنه ولو جاز للمخالف ان يخالف في ذلك لجاز
ان يخالف في ساير ما سموه من اقسام الكلام مثل النهي والتحضيض
والتمني والسوال والخبر وغير ذلك فاذا كان جميع ذلك صحيحا مسلما

فينبغي ان يكون ما ذكرناه مثله وايضا فانهم فرقوا في هذه الصيغة من كونها
امرا ودعاء ومسئلة باعتبار الرتبة بان قالوا اذا كان القايل فوق المقول
له سمي امرا وان كان دونه سمي سوالا وطلبا ودعاء فلو جاز المخالفة
في تسميته امرا جاز المخالفة في تسميته سوالا وطلبا وذلك لا يقوله
احد فليس لاحد ان يقول ان تسميتهم الفعل لذلك بانه امر لا خلاف
فيه بل هو مسلم وانما الخلاف فيه ان غيره هل يسمى بذلك ام لا لان
من قال بان هذه الصيغة مشتركة بين القول والفعل نسلم صحة
ذلك ويقول انها تستعمل في الفعل ايضا الا انا ندل على فساد صحة
هذه الدعوى فيما بعد ان شاء الله تعالى والذي يدل على ما قلناه من ان
هذه الصيغة حقيقة في القول دون الفعل اطرادها في القول
دون وقوفها في الفعل لانه ليس كل فعل يسمى قولا الا ترى انه لا يسمى
الاكل والشرب والقيام والقعود بانه امر وانما يقال للجملة احوال
الانسان انه امر فيقال امره مستقيم وامره مضطرب فاما
تفاصيل الافعال فلا يقال يوصف بذلك وليس كذلك القول لان
كل قول يحصل لمن هو دونه بهذه الصيغة يسمى امرا فعلمنا بذلك
انه حقيقة فيما قلناه ومجاز فيما ذكروه وايضا فان هذه اللفظ

لها

لها الاشتقاق لانه يشتق منها اسم الفاعل فيقال امر واسم المامور
به وفعل الماضي والمستقبل وكل ذلك لا يتاتى في الفعل فعلم
بذلك انه مجاز في الفعل وحقيقة في القول فاما من يعلق
بالاستعمال في كون هذه الصيغة مشتركة وقال وجدت
هذه اللفظ قد استعملت في الفعل كما استعملت في القول فينبغي
ان يكون حقيقة فيهما وقد قال الله تعالى وما امرنا الا واحدة
كلمح بالبصر وقال وما امر فرعون برشيد وغير ذلك من المواضع
فان الجواب عنه ان يقال ان ذلك مجاز وليس نفس الاستعمال
دلالة على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل كالحقيقة ونحن
نبين ذلك فيما بعد وان لم يكن ذلك دالا الا على الحقيقة بطل
التعلق به وقد ابطلنا ان يكون ذلك على وجه الحقيقة بما ذكرناه
من الادلة فاما قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله
وما امر فرعون برشيد فقد قيل فيه وجهان احدهما انه لا يسلم
ان ذلك عبارة عن الفعل بل لا يمتنع ان يكون اراد بذلك امره
الذي هو قوله وامر فرعون الذي هو قوله ولا يطعن على هذا
الوجه مساواة افعاله في هذا الوصف في كونها كلمح بالبصر

في سرعة اتيانها منه لان ذلك يعلم بدليل آخر وبخبر آخر وكذلك
بشيء آخر ان افعال فرعون مثل اقواله في كونها غير رشيدة
فلا يمكن التعلق بذلك والوجه الآخر ان ذلك مجاز لما دللنا عليه
من قبل فاما من تعلق في ذلك بان اهل اللغة جمعوا الامر الذي
هو من قبيل الاقوال اوامر وجمعوا الامر الذي هو من قبيل
الافعال امور فينبغي ان يكون ذلك دلالة على كونها مشتركة فيهما
فقوله يبطل لانه يقال له الصحيح ان الامر لا يجمع اوامر اصلا و
انما يجمع امور مثل فلس وفلوس وزرع وزروع وغير ذلك فاما
اوامر فخارج عن القياس فان سمع ذلك فانه يكون على انه جمع
الجمع فكانه جمع اولا امور ثم جمع امورا اوامر وعلى هذا لا يدل على
مخالفتهم بين ذلك لاختلاف المعنيين واذا ثبت ما قلناه لا يمكن
التعلق بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره في وجوب
اتباع افعاله عليه السلام لان ذلك غير داخل فيه على وجه الحقيقة و
كونها مرادة على وجه المجاز يحتاج الى دليل غير الظاهر فبطل التعلق
على كل حال واعلم ان هذه الصيغة التي هي قول القائل افعل وضعها
اهل اللغة لاستدعاء الفعل وخالفوا بين معانيها باعتبار الرتبة

فسموها

فسموها اذا كان القايل فوق المقول له امرا واذا كان دونه سوالا
وطلبا ودعاء ومتى استعملوها في غير استدعاء الفعل في التهديد
نحو قوله تعالى واستفزز من استطعت وقوله اعملوا ما شئتم
وفي الاباحة نحو قوله واذا حللتم فاصطادوا ونحو قوله فاذا
قضيت الصلوة فانتشروا وفي التحدي نحو قوله تعالى
فاتوا بعشر سور مفتريات وفي تكوين الشيء نحو قوله
كونوا قردة خاسئين وما اشبه ذلك من الوجوه كانت
مجازا خارجة عن باب ما وضعت له وهذا مذهب كثير من
الفقهاء والمتكلمين وقال جماعة من الفريقين ان
هذه الصيغة مشتركة بين جميع ذلك كان امرا وسوالا
بحسب الرتبة وان كره الفعل كان ذلك نهيا وتهديدا والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة فرقوا بين صيغة
الامر وصيغة النهي وصيغة الخبر فقالوا صيغة الامر قول
القايل لمن هو دونه افعل وصيغة النهي قول القايل لمن دونه
لا تفعل والجملة مركبة من مبتدا وخبر ومن فعل وفاعل نحو
قولهم زيد في الدار ونحو قام زيد لو كان الامر على ما قالوه

لما كان لعرفهم بين هذه الصيغ معنى وقد علمنا انهم فرقوا وانما
قلنا ذلك لانه اذا كان الاعتبار بارادة المامور به على قولهم فلو
صادف ذلك قول القايل لا تفعل لكان امرا وكذلك لو صادف
كراهة ذلك لقوله افعل لكان نهيا وهذا يودي انه لا فرق بين هذه
الصيغ والمعلوم من حال اهل اللغة خلاف ذلك ولا يلزمنا
مثل ذلك بان يقال اليس قد استعمل صيغة الخبر في الامر نحو قوله
تع ومن دخله كان امنا ونحو قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن
وما اشبه ذلك وكذلك استعمل صيغة الامر في النهي وغيره من
الاقسام نحو الاباحة والتحدي والتكوين وغير ذلك لانا نقول
انما استعملوا ذلك على وجه المجاز دون الحقيقة فان قيل ظاهر استعمالهم
يدل على انه حقيقة في الموضعين قيل له لا نسلم ان نفس الاستعمال يدل
على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان
ينصوا لنا على انها حقيقة او نجد اللفظة تطرد في كل موضع له وغير ذلك
من الاقسام التي قدمنا ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة و
المجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك وليس لهم ان يقولوا ان
المجاز طاري والحقيقة هي الاصل بلا لانه يجوز ان يكون حقيقة

لا مجاز

لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز الا حقيقة له فعلم بذلك
ان اصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذي ذكروه غير مسلم لانه لا يمتنع
ان يكون الواضعون اللغة وضعوا اللفظة ونصوا على انها اذا استعملت
في شي بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها في غيره كانت مجازا
وان لم يقع استعمال اللفظ في واحد من المعنيين ثم يطرا على
الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها
اولا في المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعل الاستعمال نفسه
طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعلها ابتدا باستعمال حقيقة
وقد بينا انا لا نقول ذلك فان قيل اليس القايل اذا قال
لغيره اريد منك ان يفعل كذا بذلك مثابة قوله افعل
فينبغي ان يكون معناهما واحدا قيل له نحن لا نمنع ان يكون
لاستدعاء الفعل لفظة اخرى لانا ما ادعيناه انه لا لفظة
يستدعى بها الفعل الا قول القائل افعل بل الذي ادعيناه ان
هذه اللفظة يستدعى بها الفعل وان كان يشاركها غيرها
في فايدة هذه اللفظة الا انه متى قال اريد ان تفعل كذا
لا يسمى امرا بل يكون مخبرا والخبر غير الامر وليس لهم
ان يقولوا ان السوال لا يسمى ايضا امرا وهو استدعا

الفعل على ما قررتموه لانا قد بيّنّا ان معناهما واحد وانما فرقوا بينهما
في التسمية لشيء يرجع الى اعتبار الرتبة وليس يمكن فعل ذلك في صيغة
الخبر لانهم فرقوا بينها وبين صيغة الامر في اصل الوضع دون اعتبار امر
اخر فان قيل اليس القائل اذا قال لغيره اريد ان تفعل كذا او كذا وكان دون
المقول له يسمى سايلا ينبغي اذا قال ذلك وهو فوقه ان يسمى امرا قيل له
هذا اثبات اللغة بالقياس وذلك لا يجوز لانه ليس اذا كان للسوال
لفظان يطلق على مستعملهما لفظ السائل ينبغي ان يكون حكم الامر مثل
ذلك ولو جاز ذلك لادى الى بطلان ما بيناه من اعتبار اهل اللغة الفرق
بين هذه الصيغ ولو لزم ذلك للزم ان يسمى الاشارة امرا لان المشير
قد يشير بما يفهم منه استدعاء الفعل ويسمى سايلا ولا يقولوا احد انه
امر على حال فان قيل فلو لم يحتج في كونه امرا الى ارادة المامور به
جاز ان يكون كارها له وقد علمنا استحالة ذلك قيل له اذا اردت
بانه اذا استدعاء الفعل لا يجوز ان يكون كارها له بمعنى ان ذلك
مستحيل فليس الامر كذلك بل ذلك يمكن وان اردت ان ذلك
لا يحسن فهو مسلم لانه متى استدعاء الفعل وكان كارها له مناقضا
لغرضه وان فرضنا ان الامر حكيم بدل امر على حسن المامور به فلو
كرهه لكان مقبحا وذلك لا يجوز على الحكيم فلاجل ذلك لا يجوز

ومتى

ومتى فرض فيمن ليس بحكيم فان جميع ذلك جايز غير مستحيل وانما حملهم
ذلك على النهي بان قالوا لما كان من شرط النهي ان يكون كارها للمنهي
عنه وجب في الامر ان يكون مريدا للمامور به فالجواب عنه
ان الكلام في النهي كالكلام في الامر في ان ذلك ليس بمستحيل ولا يخل
ذلك بكونه نهيا وانما يقبح لان من نهى عن فعل وكان حكيم
دل نهيه على قبح المنهي فلاجل ذلك وجب ان يكون كارها ولم
يحسن منه ان يريده لان المرادة القبيح قبيح ومتى فرض
فيمن ليس بحكيم فان ذلك جايز فان قيل فباي شي يدخل في ان يكون
مستعملا لما وضعه اهل اللغة حقيقة دون المجاز قلنا بان يقصد
الى استعماله فيما وضعوه ويطلق القول فانه اذا كان حكيما
فانا نعلم انه امر لانه لو اراد غير ما وضع له على وجه التجوز
لبينه فمتى لم يقرن به البيان دل على انه اراد ما وضع له حقيقة
ومتى لم يعرف ان القايل حكيم لا يفهم مراده الا بقرينة
او يضطر الى قصده لانه يجوز ان يكون اراد غير ما وضع
له وان لم يبين ذلك في الحال لان القبيح غير مامور به فاما
الكلام في القصد وهل هو من قبيل الاعتقادات او هو جنس
مفرد فليس هذا موضع ذكره وبيان الصحيح منه ولا يمكن

ان يدعى ان الامر امر بجنسه لانا نجد من جنسه ما ليس بامر ما
هو في مثل صورته فان ادعى ان ذلك غير ما هو موضوع للامر كان ذلك
فاسدا من وجهين احدهما انهما يشتبهان على الحاسة ولا يفصل
على السامع بينهما من جهة الادراك الا ترى ان السامع لا يفصل
بين قوله اقيموا الصلوة وبين قوله اعملوا ما شئتم من الادراك
وان كان احدهما امرا والاخر تهديدا والوجه الثاني ذلك يبطل التوسع
والمجاز لان معنى المجاز ان يستعمل اللفظة الموضوعة لشئ في غير
ما وضعت له فمتى قيل ان هذه اللفظة ليست تلك بطل هذا
الاعتبار ولا يمكن ايضا ان يقال انه يكون امرا لانه خطاب
ولانه علم الامر ما امر به ولانه لصورته لان جميع ذلك فيما
ليس بامر فبطل اعتبار جميع ذلك فصل في ذكر يقتضي الامر
هل هو للوجوب او الندب او الوقف والخلاف فيه ذهب
اكثر المتكلمين من المعتزلة وغيرهم وقوم من الفقهاء الى
ان الامر لا يقتضي الايجاب وانما يقتضي ان الامر اراد المامور به
ثم ينظر فيه فان كان حكيما علم ان المامور به حسن وليس
بقبيح وان كان قديما علم ان له صفة زايدة على الحسن وهي
صفة الندب لان المباح لا يجوز ان يريده تعم وان كان

الامر

الامر غير حكيم لا يعلم بامره حسن الفعل اصلا لانه يجوز ان يريد القبيح
والحسن جميعا وذهب قوم من المتكلمين وجل الفقهاء الى ان الامر
يقتضي الايجاب وذهب كثير من المتكلمين الى الوقف في ذلك
وقالوا لا نعلم بظاهر اللفظ احد الامرين ونحتاج في العلم باحدهما
الى دليل وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى قدس سره غير انه
وان قال ذلك بمقتضى اللغة فانه تقول انه استقر في الشرع ان
اوامر الله تعم واوامر الرسول صم والايمة عليهم السلم على
الوجوب والذي يقوى في نفسي ان الاوامر يقتضي الايجاب
لغة وشرعا ويحتاج ان ينظر في حكم الامر فان كان حكيما
علم ان له صفة الوجوب وان لم يكن حكيما لم يعلم بامره صفة
الوجوب وان لم يكن حكيما لم يعلم بامره صفة الفعل لانه يجوز
ان لوجب ما هو قبيح وما هو واجب وما ليس بواجب ولا قبيح
فظاهر امره لا يدل على احدهما والذي يدل على ذلك انا وجدت
العقلاء بامرهم يوجهون الذم الى العبد اذا خالف امر
سيده ويخونه على ذلك فلولا علموا ان الامر يقتضي الايجاب
لما جاز منهم ذمه على حال لانه ان كان مقتضيا للندب فلا
يستحق بالذكر الذم وان كان مشتركا احتاج الى بيان

المراد فلا يستحق الذم اذا تركه وخالفه وفي علمنا بذلك دليل على صحة ما
اخرناه وليس لاحد ان يقول ذم العقلا للعبد بقرينة تنضاف الى
الامر عقل منها الايجاب فلاجل ذلك ذمه لان ذلك يفسد
من وجهين احدهما ان العقلا اذا ذموه علقوا الذم بمخالفة
الامر دون غيره حتى اذا استفسروا عن ذلك عيبوا عليه
وقالوا لانه خالف امر مولاه والثاني انه لو كان الامر على ذلك
لوجب ان لا يذمه الا من عرف تلك القرينة وفي علمنا بذمهم
له وان لم يكن يعلموا امرا اخر اكثر من مخالفته للامر دليل
على تعليق الذم بذلك حيث ما قلناه فاما قول من قال انه
يقتضي ارادة المامور فحسب فقد بينا في الفصل الاول ان
الامر لا يدل على المامور به من حيث كان امرا وانه اذا دل
الامر اخر غير مطلق الامر فسقط الاعتراض بذلك
ولا يمكن ان يدعي الاشتراك من حيث وجدت اوامر
كثيرة مستعملة في الندب لان ذلك مما يكون كذلك على
ضرب من المجاز وقد بينا ان الاستعمال ليس بدلالة على
الحقيقة لانه حاصل في الحقيقة والمجاز فان قيل ما انكرتم
على من قال انهم عقلوا هناك قرينة لاجلها ذموا

العبد

العبد اذا خالف سيده وذلك انه اذا امره بمنافع نفسه فان فوتها
يضره به فلا بد ان يكون موجبا عليه واذا امره بمنافع تعود
الى العبد ولا يستضر هو بفوتها لم يدل على ذلك ولا يذمونه
متى خالف قيل لم هذا يسقط بالوجهين اللذين قدمنا
هما احدهما انهم علقوا الذم بمخالفة الامر دون غيره وكان
ينبغي على مقتضى هذا السوال ان يعلقوا الذم بدخول الضرر
على السيد او فوت المنفعة وقد علمنا خلاف ذلك والاخر انه يذمه
من لا يعلم ان السيد يستضر بمخالفته وانه ينتفع بامتثاله فلو كان
الامر على ما قيل لما جاز ان يذمه الا من عرف ذلك وقد علمنا
خلاف ذلك على انا لا نسلم ذلك لان السيد قد لا يستضر بمخالفة
عبده ويستحق العبد مع ذلك الذم اذا خالفه الا ترى ان
من قال لغلامه استقني الماء فلم يسقه وكان هناك غلام اخر فسقاه
فان العقلا يذمون العبد المخالف وان كان السيد لم يدخل
عليه ضرر لانه قد بلغ غرضه ومراده فلو كان لما قالوه لما
حسن ذلك على حال وكذلك يذمونه وان خالف منافع يرجع
الى العبد الا ترى انه قال له اغسل ثيابك وادخل الحمام
وكل الخبز وما اشبه ذلك فلم يفعل يحسن منه ان يوديه

على ذلك وبذمته فلولا ان ذلك كان يجب عليه والا لم يحسن ذلك
وليس لهم ان يقولوا انه اذا خالفه فيما يدعوه عاد ذلك
بالضرر عليه فلاجل ذلك حسن ذمه وذلك انه ان كان الامر على
ما قالوه سقط فرقهم بذلك بين منافع تخصه وبين منافع
ترجع الى السيد لانهم راموا ذلك ان يفصلوا بين ان يستحق
الذم للمخالفة امر سيده لمانع يعود اليه وبين منافع ترجع الى
العبد وعلى هذا الغرض لا فصل بينهما لان كلا الحالين يعود الضرر
بالمخالفة على السيد فبطل الفصل ومن سوى بينهما كان الجواب
عنه ما تقدم ايضا ويقال ايضا على صحة ما ذهبنا اليه قوله
تعالى مخاطبا لابليس ما منعك لا تسجد اذ امرتك فعرفه على
مخالفة الامر فلولا ان امره كان يقتضي الايجاب والا لم يستحق
التوبيخ وليس لهم ان يقولوا انه انما ذمه لانه كان قد دله
على ان ما امر به واجب بقرينة اقرب الى الخطاب لان الذي
ذكروه مخالف للظاهر لان الله تعالى انما علق بذمه لمخالفة الامر
دون القرينة فمن ادعى قرينة احتاج الى دلالة وليس لهم
ان يقولوا ان قوله ما منعك الا تسجد ليس بتوبيخ وانما
هو تقرير على الذي حمله على مخالفة الامر وذلك ان هذا خلاف

الاجماع

الاجماع لانه لا خلاف بين الامة في ان هذا القول ذم لابليس
فمن قال ليس كذلك سقط قوله ويدل ايضا على ذلك قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره فحذرنا من مخالفة اوامر
الرسول فلولا انها كانت مقتضية للايجاب والا لم يجب
الحذر من مخالفته فان قالوا المخالفة ليس هو الا يفعل ما
اقتضاه الامر بل المخالفة هو رد القول وان يقول ليس
كذلك لان الذي ذكروه ضرب من المخالفة وقد يكون
المخالفة بترك المامور به الا ترى ان القايل اذا قال لغيره
قم او اقعد فمضى وقام يقال انه خالفه وان لم يرد قوله
عليه كما انه اذا رده عليه وقال ليس الامر على ذلك
يقال انه خالفه فكل واحد من الامرين مخالفه
ونحن نحمل الاية عليهما جميعا وليس لهم ان يقولوا
ان قوله فليحذر قرينة تدل على ان امره على الوجوب
دون ان يكون ذلك بمقتضى اللغة لانه متى لم يكن الامر
مقتضيا للايجاب لم يحسن التحذر من مخالفته الا ترى
انه لا يحسن ان يحذرنا من مخالفة ما قدمنا
اليه لما لم يكن لها صفة الوجوب ويحسن

ذلك فيما يوجبه علينا فعلم بذلك ان التحذير انما يحسن اذا كان
الامر مقتضيا للايجاب ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا
اليه ما روى النبي ص قال لبريرة ارجعي الى زوجك
فانه ابو ولدك وله عليك حق فقالت يا رسول الله
اتامرني بذلك فقال لا وانما انا شافع فعدل عن
الامر الى الشفاعة فلولا انه كان يقتضي الايجاب والا
لم يكن فرق بينه وبين الشفاعة لان النبي ص رغب
في اجابتها فعلم بذلك ان امره كان يقتضي الايجاب
فلاجل ذلك لم يامرها لانه اراد ترغيبها في ذلك والا
لم يرد الايجاب ويمكن ان يعتمد في ان الامر يقتضي
الايجاب على ان يقول ان مقتضاه الاحتياط يقتضي
ذلك لانه متى امتثل المامور به فان كان مقتضاه الندب
فقد فعله على كل حال وان كان مشتركا فقد امن الذم والعقاب
من مخالفته ان لو كان واجبا وان كان واجبا فقد امتثل
المامور به فالاحتياط يوجب عليه ذلك على المذاهب
كلها الا ان هذا وان امكن فانما يمكن ان يقال يجب
عليه ان يفعل المامور به ولا يعتقد فيه ان له صفة

الوجوب لانه ان اعتقد ذلك وهو لا يامن ان لا يكون كذلك يكون اعتقاده
جهلا ولنا ان نسلم له ذلك اذا خلا من اعتقاد في المامور به واقتصر
على نفس الفعل فاذا فعل ذلك كان ذلك معتمدا ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا
اليه رجوع المسلمين باجمعهم من عهد النبي ص والى زماننا هذا في وجوب
الافعال واحتجاجهم في ذلك الى اوامر الله تعالى واوامر رسول الله ص فلولا
انهما يقتضيان الايجاب والا لم يجز ذلك وكان للمحتج عليه ان يقول واي شيء انهمام
في ذلك مما يقتضي الايجاب والامر لا يقتضي الايجاب وفي علمنا باجماعهم
على ذلك دليل على صحة ما قلناه وليس لاحد ان يقول انهم عقلوا ذلك بقرينة
دلتهم على ذلك لان هذا دعوى محضة ومن ادعى القرينة فعليه ان
يوردها ولم نر المحتجين باوامر الله تعالى واوامر رسوله ص ذكروها على
حال فهذه ايضا طريقة معتمدة ومن الفقهاء والمتكلمين من استدل
على ان الامر يقتضي الايجاب بان قالوا ان الايجاب حكم معقول فلا بد
من ان يكون اهل اللغة وضعوا له عبارة لان الحاجة اليه ماسة وليس
نجد عبارة تستعمل في ذلك الا هذه اللفظة فينبغي ان يكون مفيدة للايجاب
واعترض على هذا الدليل من خالفهم بان قال هذا محض الاقتراح ولم
يجب على اهل اللغة ان يضعوا لذلك عبارة الا انهم قد وضعوا لكل
امر معقول عبارة فان ادعيتم ذلك كان من الوجوه بخلافه لانا نعلم

انا اختلاف الآراء ينتج امورا معقولة ولم يضعوا لكل واحد منها عبارة تخصه
كما فعلوا ذلك في الالوان وكذلك لم يضعوا لاختلاف الالوان اسماء
كما وضعوا لاختلاف الالوان وامور كثيرة معقولة لم يضعوا
لها عبارة فما المنكر من ان يكون حكم الايجاب كذلك الحكم ولو سلم
ذلك لقد وضعوا لذلك وهو قولهم اوجبت عليك والزمتك
اياه او فرضت عليك او متى لم تفعله استحققت الذم والعقاب
وهذه عبارات تفيد ما اقترحوه على ان الندب ايضا معنى
معقول والاباحة معنى معقول ولم يضعوا لهما عبارة فان
قلتم قد وضعوا لهما عبارة وهي قولهم ندبتك اليه او ابحتك
اياه قيل لكم في الايجاب مثله فان قلتم قولهم اوجبت والزمت
انما هو خبر وليس بامر قيل لكم وكذلك قولكم ندبت والخبر
محض وليس بامر فاستوى القولان فاما الاستدلال بقوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول على ان امرهما يقتضي الايجاب
فلا يصح لان الايجاب تضمنا الامر بالطاعة لهما والكلام
في الامر وقع هل مقتضاه الايجاب ام لا فالاستدلال بها
لا يصح فاما قوله تعالى فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك الى
قوله مما قضيت ويسلموا تسليما لا يمكن الاعتماد عليه ايضا

في ان الامر

في ان الامر يقتضي الايجاب لان القضاء في الآية معنى الالزام وليس
بمعنى الامر فالالزام هو الايجاب وكذلك قوله تعالى وما كان مومن
ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
لا يمكن الاعتماد عليه لان القضاء بمعنى الالزام على ما بيناه على ان
من قال ان الامر يقتضي الندب لا يقول ان لهم الخيرة بل يقول
ان الفعل بصفة الندب والاولى فعله والتخيير انما يثبت في المباح المحض
وليس كذلك قولا لاحد وقوله ومن يعص الله ورسوله فقد ضل
ضلالا بعيدا او لا يمكن ايضا الاعتماد لان العصيان قد يطلق
على مخالفة المندوب اليه ولاجل هذا حملنا قوله وعصى ادم ربه فغوى
على انه خالف ما ندب اليه وقد يتجاوز ذلك الى ان يقال فيمن خالف المشورة
بانه عصى فيقولون ان اشرت عليك فعصيتني فلا يمكن الاعتماد عليه
والذي قلناه هو الاعتراض على قول من قال لو لم يقتض الامر الايجاب
لما سمي من خالفه عاصيا لانا قد بينا ان العصيان قد يطلق على مخالفة
المندوب اليه فاما وصف الله تعالى ابليس بالعصيان فعلم انه فعل فيما
بتركه السجود المامور به وقد دللنا على ان الامر يقتضي الايجاب
فلم يخرج من بابه ومن قال بالندب علم ذلك بدليل غير الامر فلا يمكن
الاستدلال فاما من اعتمد على ان الامر بالشيء نهي عن ضده

وسنبين فيما بعد ذلك فلا يمكن الاعتماد على ذلك ولا يمكن ايضاً ان يعتمد على
ان يقال ان الامر يدل على ان الامر مريد للمامور به واذا كان كذلك
فلا بد ان يكون كارها لضده لان ذلك يفسد من وجهين احدهما
انا بينا ان الامر لا يقتضي ارادة المامور به فلا يصح ذلك ثم لو اقتضى
ذلك لم يجب ان يكون كارها لضده والوجه الثاني ان ذلك يقتضي
ان يكون النوافل واجبة لانها مرادة وقد علمنا انها ليست
مكروهة الضد ولا يمكن ايضاً ان يقال ان نفس الارادة للشيء
كراهة لضده لان ذلك يفسد من وجهين ايضاً احدهما ان يكون
الشيء الواحد لا يجوز ان يكون بصفتين ضدين فكيف يمكن
ان يدعى ان الارادة بصفة الكراهة والثاني ان ذلك ينتقض بالنوافل
لانها مرادة وليس مكروهة ايضا ولا يمكن ايضا ان يعتمد بان يقال
ان الامر يقتضي المامور به فليس على جواز تركه دليل لان القايل
ان يقول انه لعمري يقتضي المامور به ولكن الكلام في انه كيف يقتضيه
هل هو على جهة الوجوب او جهة الندب فلا يمكن ايضاً ان يقال
ان الآمر اراد المامور به على جهة الايجاب ذلك متى لم يشر به
الى ما قلناه من ان الامر يقتضي للايجاب او ان يقال انه اذا اراد
المراد فلا بد من ان يكون كارها لضده او ارادة للشيء كراهة

لضده

لضده لا يجعل فان اريد بذلك الوجه الاول فذلك صحيح وينبغي ان
يقتصر على ان يقال ان الامر يقتضي الايجاب ولا يتعرض في العبارة
وان اريد به ما عدا ذلك فقد ابطلنا صحة ذلك ولا يلزم القائلين
بالندب ان يقال لهم ينبغي على قولكم ان لا يكون فرق بين الامر
بالنوافل والفرايض لانهم يقولون ان مجرد الامر لا فرق بين
وانما علمنا حكم الفرايض فانه يستحق بتركها العقاب بدليل غير الامر
ولا يلزمهم ايضاً ان يقال لهم ينبغي ان يكون الامر لا يدل على اكثر
من حسن المامور به فقط اذا كان صادرا من حكيم ويلزم على ذلك ان
يكون الله تعالى مريدا للمباحات لانها حسنة لانهم يقولون
المباحات وان كانت حسنة فلا يحسن من القديم تعالى ان يريدها
في دار التكليف لان ذلك عبث لا فايدة فيه فلا عبرة على ما قلنا
واحكمنا فصل في حكم الامر الوارد عقيب الحظر ذهب اكثر
الفقهاء ومن صنف اصول الفقه الى ان الامر اذا ورد عقيب
الحظر اقتضى الاباحة وقال قوم ان مقتضى الامر على ما كان عليه
من ايجاب او ندب او وقف فلا اعتبار بما تقدم وهذا هو الاقوى
عندي والذي يدل على ذلك ان الاعتبار في هذه الالفاظ بظواهرها
وموضوعها في اللغة لانا متى لم نراع ذلك لم يمكننا الاستدلال بشيء

من الكلام واذا ثبت ذلك وكانت صيغة الامر وصورته بعد الحظر كما كانت
قبل الحظر وجب ان يكون مقتضاها على ما كان الا ان يدل دليل على خلاف
ذلك فيحمل عليه كما اذا دل دليل ابتداء على خلاف مقتضاها في اصل
الوضع حمل عليه والذي يدل ايضا على ذلك ان كون الامر واردا عقيب
الحظر اللفظي ليس باكثر من كونه واردا عقيب الحظر العقلي الا ترى
ان الصلوة ورمي الجمار وغير ذلك من الشرعيات قبيح بالعقل فعلها
ومع ذلك لما ورد الشرع بها وتناولها الامر حمل ذلك على الوجوب او
الندب على الخلاف فيه ولم يكن ما تقدمها من الحظر العقلي موجبا
لاباحتها وكذلك حكم الامر اذا ورد عقيب الحظر اللفظي ينبغي ان يكون
حكمه حكم ما ورد ابتداء ولا يوثر في تغيير ذلك ما تقدمه من الحظر الا بدليل
فاما تعلقهم في ذلك بان قالوا الحظر لما كان منعا من الفعل ينبغي ان
الامر راجعا لذلك وذلك يفيد الاباحة فان الذي يقتضيه هذا
الاعتبار انه ينبغي ان يكون الامر مخالفا لحكم الحظر وكذلك يقول
ونحن يكون مخالفا له بان يقتضي الوجوب او الندب لا الاباحة
فمن اين ان المراد احدهما دون الاخر وكل ذلك يزيل بان اوامر القرآن
الواردة حكم الحظر فسقط التعلق بذلك فاما تعلقهم في ذلك بان
اوامر القرآن الواردة عقيب الحظر كلها كذلك نحو قوله تعالى

فاذا قضيت الصلوة فانتشروا ونحو قوله فاذا حللتم فاصطادوا وما جرى مجرى
ذلك فينبغي ان يكون حقيقتها ذلك ليس بصحيح لانا نقول انما علم ذلك بدليل
غير الظاهر ولو خلينا والظاهر لحكمنا في هذه الاوامر بما كنا نحكم فيها ابتداء من
ان يتقدمها حظر فالتعلق بذلك لا يصح على انه قد ورد في القرآن عقيب
الحظر الامر وان لم يوجب الاباحة نحو قوله ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ
الهدي محله وحلق الراس بعد بلوغ الهدي محله ليس بمباح بل هو نسك
فذلك مخالف لما اصلوا القول فيه **فصل** في ان الامر بالشيء هل
هو امر بما لا يتم الا به ام لا اعلم ان الامر اذا ورد فلا يخ من ان يكون
متناولا لمن كان على صفة مخصوصة او يكون مطلقا فان كان متناولا
لمن كان على صفة مخصوصة وجب ان يكون مقصورا على من كان
عليها ومن ليس عليها لا يلزمه ان يحمل نفسه عليها ليتناوله الامر
الا ان يدل دليل على وجوب تحصيل تلك الصفة لم يلزمه لمكان
الدليل وذلك نحو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا فاوجب الحج على من كان مستطيعا فمن ليس بمستطيع لا يلزمه
تحصيل الاستطاعة ليدخل تحت الامر وكذلك لما اوجب الزكاة
على من ملك مائتي درهم او عشرين دينارا فمن ليس معه النصاب
لا يلزمه تحصيل النصاب ليدخل تحت الامر فان كان الامر

مطلقا نظر فيه فان كان لا يصح على وجه ما الا بفعل اخر وجب تحصيل
ذلك الشيء ليتم معه المامور به وذلك نحو الامر بالمسبب وهو لا يحصل
الا عن سبب فلا بد من ان يكون السبب واجبا عليه الا ترى ان
من اوجب على غيره ايلام غيره وذلك لا يحصل الا من ضرب فلا بد
من ان يلزمه الضرب ليحصل عنده الالم ولهذه الجهة قلنا ان الكافر اذا
مخاطبا بالشرايع على ما نبينه يلزمه الاسلام لانه لا يصح منه ايقاع الفعل
على وجه القربة وكونها شرعية وكونه كافرا يمنع من ذلك فان كان ذلك
المامور يصح على وجه ما حصوله الا انه قد علم بالشرع انه لا يكون شرعيا
الا بفعل اخر جرى مجرى الاول في وجوب تحصيل ذلك الامر حتى يصح
المامور به وذلك نحو قوله اقيموا الصلوة وقد علمنا لا يصح الا
بالطهارة وستر العورة وغير ذلك من الشرايط ولا يكون شرعية
الا كذلك وجب عليه تحصيل ما لا يتم الصلوة الا بها من الطهارة
وغيرها وان لم يرد دليل على وجوب فعل اخر غيره انه قيل اذا كان امر
من الامر وجب عليك كذا فانه لا يجب عليه تحصيل ذلك
الامر ليلزمه ما اوجب عليه عند حصوله وذلك قلنا ان قوله
تعالى واتوا الزكاة لا يقتضي وجوب تحصيل النصاب لما لم يرد
دليل شرعي على ذلك وفرقنا بينه وبين قوله اقيموا الصلوة

على ما بينا

على ما بيناه فاما الاستدلال اهل العراق على ان ستر الركبة واجب
لان ستر العورة لا يتم الا به فبعيد لان ذلك ليس بمستحيل بل يمكن
ستر العورة وان لم يستر الركبة اذا سلم لهم ان الفخذ عورة وان كان
عندنا الامر بخلافه اللهم ان يدل دليل على ان ستر العورة لا يتم
الا بستر الركبة فحينئذ يجب عليه لا للامر بستر العورة واما ما قاله
الشافعي في قوله او عدل ذلك صياما في انه اذا كان يدل كل يوم مدا
طعام فنقص عن المد يجب صوم يوم تام لان صوم بعضه لا يتم
الا بصوم جميعه فصحيح لانا قد علمنا بالشريعة ان بعض اليوم لا يكون
صوما فاوجبنا تمام اليوم لذلك وجرى ذلك مجرى الامر بالصلوة
وانها لا يكون كذلك الا بالطهارة فاوجبنا الطهارة ولعله يدل
دليل على ذلك لما كنا نوجب عليه الا ذلك القدر الذي يصيبه
فاما دخول المرفقين في باب وجوب غسلهما في غسل اليدين فخارج
عن هذا الباب لان اسم اليدين واقع على عضوين المرفقان داخلان
فيهما فليس ذلك من باب ما لا يتم الشيء الا به فمن يظن ذلك
فقد ابعد واما ما حكي عن ابن عباس في قوله واتموا الحج والعمرة
لله انه لما كان الاتمام يقتضي الدخول وجب الدخول الذي لا يصح
الاتمام الا به فالذي يقوى عندي خلاف ذلك لانه لا يمتنع ان يكون

الامر متناولا لمن كان قد دخل في الحج فيلزمه اتمامه واما من
لم يدخل فيه فليس يجب عليه الدخول اللهم الا ان يدل دليل على
وجوب الدخول غير الامر بالاتمام فيجب المصير اليه ولاجل ما قلناه
وجب على من دخل في الحج تطوعا اتمامه وان كان الدخول لم يكن واجبا
عليه وحجة الاسلام يجب الدخول فيها واتمامها لما دل الدليل
على ذلك وهذه جملة كافية ينبغي ان يجري الباب على هذا المنهاج
ان شاء الله **فصل** في ان الامر يتناول الكافر والعبد
كما يتناول المسلم والحر ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان
الكافر مخاطب بالشرايع وكذلك العبد وقال قوم سداد ليسوا
بمخاطبين بها والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل
على ذلك ان المراعى في كون المكلف مخاطبا بالشريعة ان يرد الخطاب
على وجه يتناوله ظاهره ويكون متمكنا من ذلك فاذا ثبت هذا
فمتى ورد الخطاب يحتاج ان ينظر فيه فان كان خطابا للمومنين
مثل قوله تع يا ايها الذين امنوا فينبغي ان يكون الخطاب
يخصهم ولا يتناول الكافر الا ان يدل دليل على انهم مخاطبون
به مثل المومنين فيحكم بذلك لاجل الدليل ومتى كان الخطاب
متعلقا باسم يتناول المسلم والكافر مثل قوله يا ايها الناس

ولله على الناس وخذ من اموالهم وما جرى مجرى ذلك فينبغي ان يحمل
على عمومه وشموله في دخول الكافر والمسلم تحته الا ان يدل دليل على خلافه
فيحكم به ويخرج من جملة العموم وليس لاحد ان يقول ان الكافر لا يصح
منه فعل الصلوة ولا فعل الحج مع كونه فلا يجوز ان يكون مرادا
بالخطاب وذلك ان الذي يجب ان يكون عليه حتى يصح تناول
الخطاب له ان يكون على صفة يصح معها اذا ما تناوله الامر ويكون
متمكنا من تحصيلها ويحسن تكليفه في الحالين على حد واحد
واذا ثبت ذلك فالكافر وان لم يكن بصفة الايمان فيصح منه
العبادة فهو متمكن من فعل الايمان ويجب عليه تحصيله ثم
العبادة لان ايجاب الشيء ايجاب ما لا يتم الشيء الا به على ما بيناه
في الفصل الاول في السبب والمسبب والطهارة والصلوة وانه
لا فرق بين ان يكون متطهرا في انه يلزمه فعل الصلوة وبين ان
يكون متمكنا منها في انه يلزمه كذلك فكذلك القول في الكافر
وليس يجري ما ذكرناه مجرى من قطع رجل نفسه في سقوط فرض
الصلوة عنه قايما لان مع قطع رجله يستحيل منه فعل الصلوة
قايما فلاجل ذلك سقط منه وليس كذلك الكافر لان الايمان
ممكن فيه ويجري في هذا الباب مجرى من شد رجل نفسه

فانه يلزمه فعل الصلوة قايما لانه متمكن من حلها فيتمكن من فعل
الصلوة قايما ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعـ فويل
للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة فذم الله تعـ المشركين لمنعهم
الزكاة فلولا انهم مخاطبون بها والا ما كانوا يستحقون الذم
اذا لم يفعلوها ويدل على ذلك ايضا قوله حاكيا عن الكفار قالوا
لم نك من المصلين فلولا انهم مخاطبون بها والا لم يجعلوه
من جملة ما عوقبوا عليه وليس لهم ان يقولوا علقوا من جملة
ذلك قوله تعـ ولم نك نطعم المسكين وان كان ذلك غير واجب عليهم
وذلك انه لا يمتنع ان يكونوا ارادوا بذلك منع الزكاة عن المسكين
ما وجب عليهم في الكفارات من اطعام المساكين على ما تضمنه
الاية الاولى فلاجل ذلك عدوه في جملة ما عوقبوا عليه ويدل
ايضا على ذلك ما لا خلاف فيه بين المسلمين من وجوب
حد الزاني عليهم اذا زنوا ووجوب القطع عليهم اذا سرقوا فلولا
انهم مخاطبون بترك الزنا وترك السرقة والا لم يجب عليهم
الحد كما لا يجب على المجانين والاطفال لما لم يكن ذلك واجبا
عليهم وتعلقه من خالفنا في ذلك بان قال الصلوة لا يصح منه
فينبغي الا يكون مخاطبا بها كما ان المقطوع الرجل لما لم يصح منه فعله

الصلوة

الصلوة قايما لم يكن مخاطبا بها وقد قلنا ما عندنا في ذلك فاغنى عن الاعادة وتعلقوا
ايضا بان قالوا لو كان الكافر مخاطبا بالصلوة لوجب عليه قضاها اذا اسلم
مثل المسلم اذا لم يصل وجب عليه قضاؤه وهذا ايضا غير صحيح لان
القضا فرض ثان يحتاج الى دليل مستأنف وليس ما دل على وجوب
الفعل دل على قضائه الا ترى ان من فاته الجمعة وصلوة العيد لا يلزمه
قضاؤها وان كان مخاطبا بها في حال الاداء وكذلك ما دل على وجوب
القضا لا يدل على وجوب المقضي لان الحايض يلزمها قضاء الصوم وان
يكن ذلك واجبا عليها في حال الحيض فهو واجب عليها على وجه قلنا ذلك
ينتقض بالصلوة فانها يجب عليها على وجه ومع ذلك لا يلزمها ادائها
في حال الطهر والكلام في العبد كالكلام في الكافر سواء لا فرق بينهما اذا كان
داخلا تحت الاسم وليس لهم ان يقولوا ان العبد لا يملك تصرفه فكيف
يجب عليه فعل ذلك لانا لا نسلم انه لا يملك تصرفه على كل حال لان
الاوقات التي هي اوقات العبادات مستثناة من جملة ما يملك منه
من الاوقات فسقط الاعتراض بذلك واما الصبي الذي ليس بكامل
العقل ولا مميز فلا يجب عليه وان كان الاسم يتناوله لغير مراد لانا خصصناه
من ذلك من حيث لا يحسن تكليف من ليس بكامل العقل ومن لا
يتمكن من فعل ما كلفه على الوجه الذي كلفنا اما ما يتعلق بالاموال

فهم داخلون تحت الاسم الذي يوجب ذلك من الزكاة وهم المتعلقات واروش
الجنايات وغير ذلك لان قوله خذ من اموالهم صدقة يدخل تحته البالغ والطفل
فينبغي ان يجب ذلك وعلى هذا يجري هذا الباب فاما المراة فان كان الخطاب
يخص النسا فلا خلاف انها داخلة تحت الخطاب وان كان الخطاب يتناول
اسم الجنس قبيل قوله ولله على الناس فكمثل وان كان الخطاب يخص الذكور فمن
الناس من قال ان النسا لا يدخلن فيه الا بدليل وهو الظاهر من مذهب
الشافعي وعليه كثير من الفقهاء وذهب الباقون الى انها تدخل مع الرجال
لان الرجال والنساء اذا جمعوا في الخطاب غلب حكم التذكير وهو الظاهر
على مذهب اهل اللغة فينبغي ان يعتمد عليه وهذه جملة كافية في هذا الباب
فصل في ان الامر بالشي هل هو نهي عن ضده ام لا ذهب اهل
العدل من المتكلمين وكثير من الفقهاء الى ان الامر بالشي ليس بنهي
عن ضده وذهب المجبرة وباقي الفقهاء الى ان الامر بالشي نهي عن
ضده ثم اختلفوا فمنهم من قال انه نهي عن ضده لفظا ومنهم من
قال انه نهي عن ضده معنى والذي اذهب اليه ان الامر بالشي ليس
بنهي عن ضده لفظا واما من جهة المعنى فعلى المذهب الذي اخترناه
في ان الامر يقتضي الايجاب واذا كان صادرا من حكيم دل على وجوب
ذلك الشي فيقتضي ان يكون تركه قبيحا وسواء كان له ترك واحد ام تروك

كثيرة

كثيرة في انه يجب ان يكون كلها قبيحة اذا كان الامر مضيقا وان كان
الامر مخيرا فيه بينه وبين ضد له اخر دل على ان ما عدا ذلك قبيح
من تروكه فان لم يكن له الا ترك واحد فيجب القطع على انه قبيح اذا لم
يدل على انه واجب مثل المخير فيهما الا ان مع هذا التفصيل ايضا لا
يجوز ان يسمى نهيا عن ضده لان النهي من صفات الاقوال
دون المعاني وليس كل ما علم قبيحه سمي منهيا عنه الا على ضرب من
المجاز والذي يدل على صحة ما اخترناه ان اهل اللغة فرقوا بين صيغة
الامر وصيغة النهي فقالوا صيغة الامر قول القايل لمن دونه افعل
والنهي قوله لا تفعل وهما مدركان بحاسة السمع وليس يسمع من
قوله افعل لا تفعل فلا ينبغي ان يكون منهيا من حيث اللفظ لانه
لو كان كذلك لوجب ان يسمعا معا كما لو جمع بين اللفظين وقد
علمنا خلاف ذلك فاما اقتضاوه للنهي من جهة المعنى فقد بينا ما عندنا
في ذلك وفيه كفاية وذلك ينبني على ان الامر يقتضي الايجاب وقد
دللنا عليه فيما مضى ونبين ايضا صحة ما قلناه ان الامر بالشي
لو كان نهيا عن ضده لجاز للقايل ان يقول ان العلم بالشي جهل
بضده وذلك جهالة ولا يلزمنا مثل ذلك فيما اخترناه من
دلالته على قبيح تركه لانه لا يمتنع ان يدل الشي على حسن امر وقبح

شيء آخر من وجهين وليس ذلك بمتضاد ويستحيل ان يكون العلم
جهلا لان الصفتين متضادتان فبان الفرق فاما شبهة من خالف
في ذلك فهو ان قال ان الامر يقتضي ارادة المامور به وارادة الشيء كراهة
ضده اذ الحكمة يقتضي ان لا يريد الشيء الا ويكره ضده فان ذلك يسقط
بما قلناه من ان الامر لا يدل على ارادة المامور به ولو دل لم يكن
ارادة الشيء كراهة ضده لان ارادة النوافل حاصلة وليست بكراهة
لضدها ومتى بني على ان الامر يقتضي الايجاب ولذا كان صادرا
من حكيم دل على وجوبه وان ما عداه قبيح اذا لم يدل على انه واجب
مخير فيه مثله هو المعتمد عليه على ما بيناه فصل في ان الامر بالشيء
يقتضي الفعل مرة اذ يقتضي التكرار ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء
الى ان الامر بالشيء لا يقتضي بظاهره اكثر من فعله مرة واحدة
ويحتاج في زيادته الى دليل آخر وهو المحكي عن ابي الحسن
والظاهر من قول الشافعي وقال قوم شذاذ ان الامر بظاهره
يقتضي التكرار وذهب قوم الى الوقف في ذلك وقالوا يقطع على ان
المرة الواحدة مراده وما زاد عليه فمشكوك فيه متوقف فيه
فالذي اختاره المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان الامر في
الشاهد الى وتيرة واحدة اذا سبرناه يقتضي الفعل مرة واحدة

ولا

ولا يفهم من ظاهره الا ذلك الا ترى ان من قال لغلامه اسقني
ماء لا يعقل منه اكثر من مرة واحدة حتى انه لو كرر عليه دفعة
ثانية لحمقه سفهها وليس لاحد ان يقول ذلك عقل بشاهد الحال
وبقرينة اقترنت الى الامر دل على المرة الواحدة ان ما ذكرناه يفعله
من لا يعرف القرينة اصلا وذلك لا يخطر باله ثم القرينة يحتاج
ان يكون معقولة وليس هناك قرينة تدل على ذلك فان قالوا القرينة
انه يعلم استكفاه بشربة واحدة وما زاد عليها لا يحتاج اليه لان
هنا لا طريق له الى العلم به لانه قد لا يكتفي بشربة واحدة ويحتاج في
زيادتها الى تجديد الامر فلو كان ذلك معقولا بالامر الاول لما احتاج
اليه واذا ثبت ذلك في الاوامر في الشاهد وجب ان يكون حكم اوامر
الله تعالى ذلك الحكم ويدل على ذلك ايضا ان الامر لو اقتضى استغراق
الاوقات لاقتضى استغراق الاحوال والاماكن فلو كان يجب حمله
في ساير الاوقات وجب فعله على ساير الاحوال وفي ساير الاماكن
وذلك لا يقوله احد وانما قلنا ذلك لان الاوقات ظروف الزمان
فكما ان الفعل لا بد له من ذلك فلذلك لا بد له من ظروف المكان والاحوال
ويدل على ذلك ايضا ما لا خلاف فيه بين الفقهاء من ان الرجل اذا امر
وكيله بطلاق زوجته ثم بين له ان يطلقها اكثر من واحدة فله

الامر يقتضى التكرار لجاز له اكثر من مرة وذلك خلاف الاجماع
ويدل على ذلك ايضا ان الامر بالشئ امر باحداثه فجرى فى ذلك
مجرى الخبر عن احداثه فكما ان الخبر عن احداثه لا يقتضى اكثر من
مرة واحدة فكذلك الامر ويدل على ذلك ايضا ما روى عن النبى
ص انه لما قال له سراقة بن ملك جعشم المدلجى لعامنا هذا يا رسول
الله ام للابد فقال عليه الصلاة والسلام لا بل لعامنا هذا فى
الحج ولو قلت نعم لوجبت فبين عليه السلام ان ما يقتضى الامر كذلك
العام وما زاد على ذلك انما يكون يثبت بقوله نعم لو قاله ولو كان
الامر يقتضى التكرار لما احتاج الى ذلك فان قيل اذا كان الامر
يقتضى الفعل مرة واحدة فلم استفهم سراقة وهلا قطع بظاهره
على انه لذلك العام ولا يحتاج الى الاستفهام قيل له انما استفهم
عن ذلك لانه لو جوز ان يكون ذلك للابد بدليل غير ظاهر الامر
كما وجد مثل ذلك فى اوامر كثيرة مثل الصلوة والزكاة وغيرهما
من افعال الشرع فلاجل ذلك حسن استفهامه عليه السلام
ويتعلق من خالف فى ذلك باشياء منها انهم حملوه على النهى فقالوا
ان النهى لما اقتضى التكرار فكذلك يجب فى الامر لانه ضده و
الجواب عن ذلك انا نقول فى النهى مثل ما نقوله فى الامر وان الذى

يقتضيه

يقتضيه ظاهره ان لا يفعل دفعة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل
اخر ومن الناس من فرق بينهما فقال الاستعمال فرق بين الموضعين
لان النهى يعقل منه فى الشاهد التكرار الا ترى ان من قال لغلامه
لا تفعل كذا وكذا يعقل منه الامتناع على كل حال وليس كذلك الامر على
ما بيناه وقالوا ايضا ان النهى لما كان يقتضى الكف عن المنهى عنه لا ضيق
فيه ولا حرج فاقتضى لذلك الدوام وليس كذلك الامر لانه لو اقتضى
الدوام للحق فى ذلك المشقة والضيق وقالوا ايضا ان من انتهى من
الفعل فى الازمان كلها يقال فيه انه انتهى عما نهى عنه واذا امر بالشئ
ففعله ثم فعل مرة اخرى لا يقال انه فعل ما امر به والمعتمد هو الاول
وبعده الفرق الثانى وهو الرجوع الى المشاهد وتعلقوا ايضا بان قالوا
انه اذا اطلق الامر فليس بان يقتضى الفعل فى وقت باولى من ان
يقتضى فى وقت اخر فيجب ان يحمل على الاوقات كلها والجواب عن ذلك
انا نقول انه يجب عليه ان يفعله فى الثانى على ما نذهب اليه فى الفور
فسقط السؤال ومن قال بالتراخى يقول هو مخير فى الاوقات
كلها ومن قال بالوقف قال ينتظر بيان وقت الفعل وليس لاستغراق
الاوقات فيه ذكر فيدعى فيه العموم وتعلقوا ايضا بان قالوا لو
لم يقتض التكرار لما صح النسخ لان معنى النسخ هو ازالة مثل الحكم

الثابت بالنص الاول فى الثانى بنص اخر على وجه لولاه لكان ثابتا به مع
تاخره عنه ولو كان الامر يقتضى الفعل مرة واحدة لما صح ذلك على حال
والجواب عن ذلك ان النسخ انما يصح اذا دل دليل غير الظاهر على انه
اريد به التكرار فاما اذا تجرد عن ذلك فلا يصح فيه النسخ عن
حال وتعلقوا ايضا بان قالوا وجدنا اوامر القران كلها على التكرار
لان فيها ما يقتضى الفعل مرة واحدة وهو الامر بالحج على ما بيناه فاما
ما يقتضى منها التكرار فبدليل غير الظاهر وهو الاجماع فمن اين فهم
ان ذلك بمقتضى الامر فهذه الجملة التى ذكرناها ياتى على جميع ما يتعلق
بهذا الباب **فصل** فى ان الامر المعلق بصفة او شرط هل
يتكرر بتكررها ام لا ذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين الى انه لا يتكرر بتكرر الشرط
والصفة وانه يقتضى الفعل مرة واحدة عند اول الشرط والصفة ومنهم
من قال ان ذلك يوجب التكرار والذى اذهب اليه هو الاول والذى
يدل على ذلك ان القايل اذا قال لغلامه اذا دخلت السوق فاشتر الفا
كهة لم يعقل منه شرى الفاكهة كلما دخل السوق وانما يعقل
ذلك مرة واحدة حتى انه لو فعل دفعة اخرى لاستحق التوبيخ والذم
ويدل على ذلك انه اذا ثبت ان الامر المطلق يقتضى الفعل مرة واحدة
فتعليقه بشرط او صفة انما يقتضى ايقاع ذلك الفعل عند حصول

الشرط

الشرط او الصفة وتخصيصه بهما ولو اقتضى ذلك التكرار لاقتضى مطلق الامر
وقد دللنا على خلاف ذلك ويدل ايضا على ذلك ان القايل اذا قال لوكيله طلقها
اذا دخلت الدار فلا خلاف ان ذلك لا يقتضى جواز طلاقها كلما دخلت الدار
وانما يقتضى جواز ايقاع الطلاق عند دخولها الدار اولا واذا ثبت
ذلك فى اوامر الله ثم ينبغى ان يكون هنا حكمها لان حقيقة الامر
لا يتغير وقد تعلق من خالف فى ذلك باشياء منها ان قالوا ان الحكم
المعلق بالصفة او الشرط يجرى مجرى تعليله فكما ان الامر المعلق بالعلة
يقتضى التكرار عند تكرار العلة فكذلك القول فى الشرط والصفة والجواب
عن ذلك ان هذا السوال ساقط عنه لانا نقول بالقياس والعلل ومن
قال بذلك يقول ان العلة دالة على الحكم فلذلك يتكرر بتكرارهما
لانه لا يجوز حصول الدليل مع ارتفاع المدلول لان ذلك يكون
نقضا لكونها دلالة والصفة والشرط شرط ولا يجب ان يكون
مثل الشرط شرطا فى كل موضع كالايجاب يكون دخول الدار شرطا
فى جواز الطلاق كلما دخلت الدار وتعلقوا ايضا بان قالوا لو لم
يتكرر بتكرر الشرط والصفة لكان اذا لم يفعل مع الشرط الاول
وفعل مع الشرط الثانى يكون قاضيا لا موديا فلما كان ذلك باطلا علم
انه اراد والجواب عن ذلك قضاء فى الحقيقة فان منع من اطلاق

هذه العبارة عليه في بعض المواضع فلا اعتبار بذلك لان المعول على
المعاني دون العبارات وتعلقوا ايضا بان قالوا لما كان النهي المعلق
بصفة يقتضي تكرره عند تكرر الصفة فكذلك القول في الامر والجواب
عن ذلك ان قولنا في النهي مثل قولنا في الامر فانه لا يقتضي ذلك
بظاهره فسقط الاحتجاج بذلك وتعلقوا ايضا بان قالوا وجدنا
اوامر القرآن لتعلقه بالصفات والشروط يقتضي التكرار
نحو قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل ونحو
قوله وان كنتم جنبا فاطهروا واذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا
وقوله والزانية والزاني فاجلدوا وغير ذلك والجواب عن ذلك
ان جميع ذلك عقل بغير الظاهر وبدليل دل على ذلك من الاجماع
وغيره ومن الناس من فرق بين بعض ذلك وبين المعلق
بالشرط فقال في قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله الزانية و
الزاني ان ذلك تعليل لا تعليق بصفة فكانه قال ان كنتم جنبا
فاطهروا لانكم جنب لما علم انه لا يمكن اداء الصلاة مع الجنابة
وكذلك فاجلدوا الزانية والزاني لانهما زنيا فصار ذلك تعليلا
لا شرطا واذا كان كذلك جاز حمله على التكرار ولم يسغ ذلك في الامر
المعلق بالصفة والشرط على ما بيناه فصل في ان الامر المعلق

لوقت

لوقت متى لم يفعل المامور به فيه هل يحتاج الى دليل في ايقاعه في الثاني
ام لا ذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين الى ان الامر المعلق بوقت اذا لم يفعل
المامور به فيه احتاج الى دليل آخر في وجوب فعله في وقت آخر وكذلك
قالوا في الامر المطلق من ذهب الى انه على الفور قالوا متى لم يفعل في الثاني
احتاج الى دليل آخر في ايقاعه في الثالث والرابع وفي الناس من ذهب
الى انه متى لم يفعل في الثاني وذلك الوقت يجب عليه في الثالث
او الوقت الآخر فكانهم قالوا يقتضي الفعل في الثاني فان لم يفعل في الثاني
اقتضاه في الثالث ثم كذلك في الرابع الى ان يحصل المامور به والذي
اذهب اليه ما ذكرته اولا والذي يدل على ذلك هو ان الامر اذا كان
معلقا بوقت دل على ان ايقاعه في ذلك الوقت مصلحة فمتى لم يفعل
في ذلك الوقت فمن اين يعلم انه مصلحة في وقت آخر ويحتاج في العلم بذلك
الى دليل آخر وعلى هذا قلنا ان القضاء فرض ثان يحتاج الى دليل
آخر غير الذي دل على وجوب المقضي وليس لاحد ان يقول ان
الامر يدل على الوجوب المامور به وانه مصلحة وليس للاوقات
تاثير في ذلك فينبغي ان يكون ايقاعه مصلحة اي وقت وذلك انه لا
يمتنع ان يكون للاوقات تاثير في كون الفعل مصلحة فيه حتى اذا
فعل في غيره كان مفسدة والذي يكشف عن ذلك ان صلاة الجمعة

لا خلاف انها مصلحة وواجبة في وقت تعينه ومن لم يفعلها فانه يسقط
عنه لا يجوز له فعلها في وقت اخر وكذلك من قال لله على صوم يوم بعينه
فانه يلزمه صوم ذلك اليوم ولا يجوز له ان يصوم يوما اخر فعلم بذلك
ان للاوقات تاثيرا في كون الفعل مصلحة وسقط السؤال واما تسميته
قضاء فكلام في عبارة فربما اطلق عليه ذلك وربما امتنع منه لضرب من
الايهام وليس لهم ان يقولوا اقتضى الفعل في ذلك الوقت ولم يقتض
ايقاعه في وقت اخر يبطل النسخ وذلك انا قد بيناه انه لا يصح النسخ
اذا كان الفعل مطلقا او مقيدا بوقت الا ان يدل دليل اخر على ان ما بعده من
الاوقات حكمه حكم ذلك الوقت فيبطل بذلك ايضا هذا السؤال فصل
في ان الامر هل يقتضي كون المامور به مجزيا ام لا ذهب الفقهاء باجمعهم
وكثير من المتكلمين الى ان الامر بشيء يقتضي كونه مجزيا اذا فعل
على الوجه الذي تناوله الامر وقال كثير من المتكلمين انه لا يدل
على ذلك ولا يمتنع ان لا يكون مجزيا ويحتاج الى الفقهاء والصحيح هو
الاول والذي يدل على ذلك ان الامر به يدل على وجوب المامور به و
كونه مصلحة اذا فعل على الوجه الذي تناوله الامر فاذا فعل الذلك
فلا بد من حصول المصلحة به واستحقاق الثواب عليه لانه لو لم يكن
مصلحة لم يحسن من الحكيم ايجابه ويبطل كونه مصلحة على ما تناوله

الامر

الامر فليس لهم ان يقولوا انه لا يمتنع ان يوقع الفعل على الوجه الذي
تناوله الامر و يحصل مصلحته ويستحق الثواب عليه الا انه يحتاج
الى ان يقضيه دفعة اخرى ومع ذلك يلزمه قضاؤه وكذلك
الظان لكونه متطهرا في اخر الوقت يلزمه الصلاة ثم اذا علم انه
كان غير متطهر يلزمه قضاؤه وذلك ان الذي ذكروه لا يدل
على انه غير مجزي وانما يدل على ان مثله مصلحة في الثاني ونحن لا
نمتنع من ذلك وجرى ذلك مجرى ان يؤمر بالفعل في وقتين
فانه متى فعل المامور فيهما فلا يقول احد ان ما فعل في الثاني
مجز وما فعل في الاول غير مجز وكذلك ما يفعل بامر اخر فاما
تسميته قضاء الاول فكلام في العبارة وقد بينا انه لا اعتبار فيه
فاما المضي في الحج الفاسد ووجوب الصلاة على الظان لكونه متطهرا
في اخر الوقت فالذي تناوله الامر في هذين اتمام الحج واداء تلك
الصلوة وقد فعلها فاما ما يجب عليه من قضاء تلك الصلوة اذا
تبين انه كان محدثا واعادة الحج فانه علم ذلك بدليل اخر وقد بينا
انه لا اعتبار بتسميته قضاء فيتعلق بذلك في هذا الباب فان
قيل انما اردنا بكونه غير مجز انه لا يجب اذا فعل انه لا يلزمه
مثله في المستقبل قيل له وانما اردنا بكونه مجزيا انه لا يجب انه

يجب عليه في المستقبل ويسقط حق الخلاف ويدل ايضا على ما ذهبنا
اليه انه ثبت ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه على ما سنذكره
فينبغي ان يكون الامر يقتضي كونه مجزيا لانه ضده فصل
في حكم الامر اذا تكرر بغير واو العطف او بواو العطف وما القول
فيه اعلم ان الصحيح ان الامر اذا تكرر بغير واو العطف تكرر المامور به
ووجب كوجوبه وهو مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وقال قوم
انه ينبغي ان يحمل الثاني على الاول وعلى انه تاكيد له والذي يدل على
صحة ما ذهبنا اليه ان كل واحد منهما لو انفرد به لاقتضى فعل المامور
به اما وجوبا او ندبا على الخلاف فيه فينبغي ان يكون ذلك حكمه اذا تكرر
وليس ذكره بعد ذكر الاول مقتضيا لحمله على التاكيد الا ان يدل
دليل على انه تاكيد فيحمل عليه او يكون الاول معرفة او اشارة الى معهود
والثاني مثله فيحمل على ذلك ان يقول الله تعم صلوا صلوة فانه يجب
ان يحمل الثانية على صلوة غير الصلوة الاولى فاما ما يكون معرفا
فنحو ما روي عن ابن عباس في قوله ان مع العسر يسرا ان
مع العسر يسرا فقال لن يغلب عسر واحد يسرين فحمل العسر
على انه واحد لما كانا معرفين واليسر على انهما مختلفان لما كانا منكرين
وقال قوم في تاويل هذه الاية ان التعريف في العسر ليس بتعريف

العهد وانما هو تعريف الجنس فكانه قال مع جنس العسر يسر ومع جنس العسر
يسر وعلى هذا يكون الثاني غير الاول والذي يدل ايضا على ما قلناه ان الخبرين
اذا تكررا اقتضيا مخبرين فوجب ان يكون حكم الامرين مثل ذلك لانهما
في المعنى واحد واما قول القائل لغيره اضرب اضرب فالظاهر من ذلك
ان الثاني غير الاول الا ان يدل دليل على انه اراد تاكيد الاول من شاهد الحال
وغير ذلك فيحمل عليه واما اذا عطف احدهما على الاخر نظر فيه فان كان
الثاني يقتضي ما يقتضيه الاول من غير زيادة ولا نقصان فالكلام فيه
كالكلام في الاول سواء لانه لا فرق بين ان يقترن ذلك او يفترق ويصير
ذلك بمنزلة امر واحد بفعلين ولذلك قال الفقهاء في قول القائل
لامراته انت طالق وطالق على انه اوقع الثنتين الا ان يدل دليل
على انه اراد تاكيد الاول فيحمل عليه وان كان الثاني يقتضي غير ما يقتضيه
الاول حمل على ظاهره ولا تنافي بينه وبين الاول وان كان الثاني يقتضي
بعض ما تناوله الاول فالظاهر من الاستعمال ان يحمل على انه اريد بالثاني
غير البعض الذي تناوله الاول لان من حق المعطوف ان يتناول غير
ما تناوله المعطوف عليه ثم ينظر في ذلك فان كان اذا جعل هذا البعض
مرادا بالثاني كان هو بعينه يمتنع ان يكون مرادا بالاول ايضا فالواجب
ان يحمل الاول على ما عداه ولكن وان كان لا يمتنع ان يراد بالاول

ما يقتضيه ايضًا حمل الاول على جميعه والثاني على البعض الذي تناوله
ولذلك قلنا ان قوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى يقتضي
ظاهره ان المراد بالصلوات غير الوسطى ليصح عطف ما عطف به
عليها اللهم الا ان يدل دليل على ان الثاني ذكر تاكيدا او تعظيما او تفخيما
وان كان كذلك حمل عليه كما قيل في قوله من كان عدوا لله وملئكته ورسله
وجبريل وميكال ان المراد بذكر جبريل وميكائيل تعظيم لهما وتفخيم
وكذلك قال اكثر اهل العلم في قوله تع فيهما فاكهة ونخل وفاكهة ورمان
وقال قوم انه لم يقصد بلفظ الملئكة جبريل وميكائيل ولا بلفظ الفاكهة
النخل والرمان فلاجل ذلك حسن عطف ذلك عليه وذلك موقوف
على الدليل فاما اذا كان الثاني اعم من الاول فالقول فيه كالقول
اذا كان الاول اعم سواء الا فيما ذكرناه اخيرا من حمله على التعظيم
والتفخيم لان ذلك لا يمكن فيه واما اذا ورد الامر باشياء
ثم ورد الامر ببعضها فان ذلك قد يكون نسخا وقد لا يكون
كذلك نسخا ونحن نبين ذلك في الناسخ والمنسوخ ان شاء الله

فصل في ذكر الامر باشياء على جهة التخيير كيف القول فيه

ذهب كثير من المتكلمين الى ان الكفارات الثلث كلها واجبة
مخير فيها وهو المحكي عن ابي علي وابي هاشم واليه ذهب اصحابنا

وقال

وقال اكثر الفقهاء ان الواجب منها واحد لا بعينه وذهب اليه
جماعة من المتكلمين وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن القولين والذي
اختاره شيخنا ابو عبد الله ان الواجب واحد لا بعينه على ما يذهب
اليه الفقهاء وذهب سيدنا المرتضى قدس سره الى ان الثلث
لها صفة الوجوب على وجه التخيير والذي نذهب اليه ان الثلثة
لها صفة الوجوب الا انه يجب على المكلف اختيار احدها وهذه المسئلة
اذا كشف عن معناها زال الخلاف فيها واعلم ان المعنى بقولنا
ان الثلثة لها صفة الوجوب ان الله تع قد علم ان كل واحد منها
يقوم مقام صاحبه في كونه مصلحة ولطفا للمكلف فاعلمنا ذلك
وخيرنا بين فعلها فالمخاطب في ذلك لا يخلو اما ان يوافق على
ذلك ويقول مع هذا ان الواجب واحد لا بعينه فذلك يكون خلافا
في عبارته لا اعتبار به وان قال ان الذي هو لطف ومصلحة
واحد من الثلث والثنتان ليس لهما صفة الوجوب فذلك
يكون خلافا في المعنى والذي يدل على فساد هذا المذهب انه لو كان
الواحد منها له صفة الوجوب والباقي ليس له ذلك لوجب
ان يدل الله تع على ذلك ويعينه لانه لا طريق للمكلف الى معرفة
ما له صفة الوجوب وتميزه مما ليس له ذلك ومتى لم يفعل ذلك

والامر على ما قلناه يكون قد كلفه ما لا دليل عليه وذلك لا يجوز ولذلك
قلنا انه لا يجوز ان يكلف الله تعالى اختيار الرسل والشرايع ولا ينصب
على ذلك قبيح وليس لاحد ان يقول انه يجب تميزه باختياره لان
بعد اختياره قد سقط عنه التكليف وينبغي ان يتميز له في حال ما
وجب عليه حتى يصح منه الاقدام عليه وتميزه له من غيره وذلك
يكون قبل اختياره ولا يلزم على ذلك تعين البيع عند اختيار العقد
لان ذلك في الاصل تابع لاختياره دون كونه مصلحة فكان ما يتبع ذلك
مثله ويدل على ذلك ايضا انه لو كان الواحد من ذلك له صفة الوجوب
والثاني ليس له ذلك لكان ينبغي ان لو فرضنا ان المكلف اختار غيره
ان لا يجزيه في ذلك خروج عن الاجماع لانه لا خلاف بين المسلمين
انه لو اختار اي الثلثة كان اجزاه في ذلك بطلان هذا المذهب
وايضا فلو كان الواجب واحدا لا بعينه لما جاز من الحكيم ان يخير المكلف
بينه وبين ما ليس له صفة الوجوب كما لا يحسن ان يخيره بين
الواجب والمباح وليس علمه بانه لا يختار الا ما هو الواجب يحسن
لذلك لانه لو كان مجيزا لم يحسنه اذا خيره وبين المباح اذا علم لا يختار
الا الواجب وقد اتفقنا على خلاف ذلك فاما من نصر ما قلناه وقال
نعني ان الله تعالى اراد كل واحد منها وكره ترك الاخر فلا يمكننا الاعتماد

عليه

عليه لانا قد بينا ان الامر لا يقتضي الايجاب لانه او اذا الامر
المامور به وكره تركه وبينا ما عندنا في ذلك مع ان هذا المذهب يكاد
لا يصح ولا يتحقق لانه لا يخلو ان يكره ترك واحد منها ولا يكره
ترك الثاني فان ارادوا ذلك فذلك قول من قال ان الواجب واحد
لا بعينه وان قالوا انه كره تركه وترك الاخر فقد جمع الكراهة فينبغي ان
يكونا واجبين على الجمع وذلك لا يقوله احد وقولهم ولم يكره ترك واحد
مع فعل الاخر يكاد يستحيل لانه اذا تركه مع ترك الاخر فقد حصلت الكراهة
له وتعلقت به لنفسها فكيف لا يكون حاصلة اذا قدرنا فعل الاخر
وتعلق من خالف في ذلك بان قال لو فرضنا انه فعل الثلث لكان الواجب
منها واحدا فكذلك قبل الفعل وقالوا ايضا لو لم يفعل الثلثة لا يستحق
العقاب على واحدة منها فعلم بذلك ان الواجب هو الواحد والجواب عن
ذلك ان هذا هو يسقط بما حررناه لانه اذا فعل الثلثة فالذي كان
واجبا عليه واحد فان كان الباقي له صفة الوجوب لانه كان مخيرا
فيها فلا جل ذلك استحق ثواب الواحد على جهة الوجوب والثان
فعلهما تبرعا ولا يمتنع ان يكون الشي له صفة الوجوب اذا فعل مفردا
فانه اذا فعل مع غيره كان الواحد منها لا يتغير وجه كونه واجبا
والثاني يصير ندبا فلاجل ذلك يستحق عليه ثواب الندب وكذلك

اذا لم يفعل الثلث فانما يستحق العقاب على واحد لان واحدا منها كان
واجبا عليه دون الثلث فان قيل فايها يستحق عليه الثواب اذا جمعت
وايها يستحق عليه العقاب اذا لم يفعل شيئا منها قيل له لا يلزمنا بيان ذلك
بل ما يعلم الله تعالى من انه لا يتغير كونه واجبا اذا فعله مع غيره يثيبه عليه
ثواب الواجب فاستحق العقاب بترك ذلك بعينه ومن الناس من قال
انه يستحق الثواب على الاشق ثواب الواجب والعقاب على الاخر
والاول عندي هو المعتمد فى ان الامر هل يقتضي الفور او
التراخي ذهب كثير من الفقهاء والمتكلمين الى ان الامر يقتضي الفور
وهو المحكي عن ابي الحسن الكرخي وذهب كثير منهم الى انه على التراخي
وهو المحكي عن ابي علي وابي هاشم وذهب قوم الى انه على الوقف وقال
يحتمل ان يكون مقتضاه الفور والتراخي ويحتاج الى دليل واختلفوا
فمن اجاز منهم تاخير البيان عن حال الخطاب في المجمل قال متى لم يدل
دليل في حال الخطاب على انه اراد الفعل في الثاني قطعت على انه غير مراد
فيه وتوقفت فيه في الثالث والرابع وما زاد عليه وكذلك اذا جاء
الوقت الثاني ولم يبين له انه مراد في الثالث قطعت على انه غير
مراد فيه ثم على هذا التدريج هذا الذي اختاره سيدنا المرتضى
قدس سره ومن لم يجز تاخير بيان المجمل عن حال الخطاب

ثم يجوز ذلك والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك انه قد
ثبت مما دللنا عليه ان الامر يقتضي الايجاب فلو لم يقتض الفعل
في الثاني لم ينفصل مما ليس بواجب في هذه الحال لان ما ليس بواجب
هذا حكمه من انه يجوز تركه وهذا لاحق به وهذا يؤدي الى نقض
كونه موجبا فان قالوا انه وان جاز تاخيره فلا يجوز ذلك الا الى
بدل وهو العزم وربما قالوا انما يجوز له ان يؤخر بشرط ان يفعل
في الثالث وكذلك فيما بعد قيل له على الوجه الاول اثبات العزم يحتاج
الى دليل حتى ان يكون مخيرا بينه وبين الفعل لها اذا لم يثبت
ذلك فكيف مخيرا بينه وبينه ولا فرق بين من اثبته من
غير دليل وبين من اثبت فعلا اخر وجعله مخيرا بينه وبينه
فلما كان هذا فاسدا بلا خلاف فكان العزم مثله وليس لهم ان يقولوا
نحن لم نثبت العزم الا بدليل وذلك انه لما ثبت ان الفعل واجب
وكانت الاوقات في ادائها متساوية اثبتنا العزم والا انتقض
كونه واجبا وذلك ان هذا انما يتم اذا ثبت لهم ان الاوقات متساوية
في الاداء ودون ذلك خرط القتاد وايضا فلو كان مخيرا بينه
وبين العزم لجاز ان يقتصر عليه ولا يفعل الواجب لان هذا حكم
ساير الابدال وفي ذلك اغراؤه بترك الواجب والا يفعل شيئا منه

اصلا ويقتصر على العزم ابدًا وفي ذلك خروج عن الدين فاما من قال
انه يجوز له تاخيره بشرط ان يفعل في الثالث فقوله يفسد من وجهين
احدهما ان على هذا القول صار مخيرا في الوقت الثاني بين فعله والا يفعله
وهذه صفة الندب والثاني انه لا يعلم انه يفعل في الثالث حتى يصح
منه تاخيره عن الثاني اليه وفي بطلان الوجهين صحة ثبوت ما
قصدناه ومما يدل ايضا على ان الامر يقتضي الفور ان الامر في الشاهد
يعقل منها الفور الا ترى ان من امر غلامه يفعل فلم يفعل استحق
الذم ولو كان يقتضي التاخير لجاز له ان لا يفعل ويعتذر بذلك ويقول
انا مخير بين الفعل وبين العزم عليه فلم اذم وفي علمنا ببطلان هذا
الاعتلال دليل على انه يقتضي الفور فليس لهم ان يدعوا قرينة دلت
على انه يقتضي الفور لاجلها ذم وذلك ان القرينة المدعاة غير معقولة
فيحتاجون الى ان يثبتوها وايضا فانه يذمه من لا يعرف القرينة
اصلا فعلم انه انما يذمه لانه عقل من مقتضى الامر الفور دون
التراخي ومما يدل ايضا على ان الامر يقتضي الفور انه لا يخلو من
ان يكون المامور به يجوز له تاخير الفعل لا الى غاية او الى غاية فان
جاز له تاخيره ابدا لا الى غاية ففي ذلك اخراج له من كونه واجبا وان
كان يجوز له تاخيره الى غاية كان ينبغي ان يكون تلك الغاية معلومة

وكانت

وكانت تكون مثل الاوامر الموقتة ومتى لم يفعل تعلق ذلك كان مكلفا لايقاع
الفعل في وقت لا طريق له الى معرفته وذلك تكليف ما لا يطاق فان ركبوا
انه يكون مخيرا بين الفعل والعزم لا الى غاية كان الكلام عليهم ما تقدم
من ان في ذلك افساد التكليف وان يقتصر المكلف من فعل الواجبات
على العزم فحسب فلا يفعل شيئا منها وذلك خلاف المعقول والدين
جميعا فاما من قال هو يامن ذلك انه يتضيق الوقت عليه اذا غلب في
ظنه انه متى لم يفعل اخترم او عجز عنه فانه يقال له واي امارة توجب
هذا الظن المدعى وذلك لا سبيل اليه على انه اذا كان مخيرا بين الفعل
والعزم فلو غلب في ظنه فوت الفعل لم يغلب في ظنه فوت العزم فينبغي
ان يجوز له الاقتصار عليه وفي من وافقنا على هذا المذهب من استدل على ذلك
بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وبقوله فاستبقوا الخيرات
وذلك يضعف الاحتجاج به لان الظاهر من الاية انه امر بالتوبة
لانها هي التي يحصل عندها الغفران وذلك متفق عليه انه على الفور
فاما الفعل الواجب الذي لم يتقدمه غيره من المعاصي حتى يغفر
فكيف يحمل عليه فان حمل على ان المراد بذلك استحقاق الثواب صير
الاية مجملا لانه يستحق الثواب بالثواب والندب وليس الندب
واجبا اصلا ومنهم من استدل على ذلك بان قال ان الامر يقتضي

ايقاع الفعل في وقت من جهة الحكمة وان لم يكن مذكورا في اللفظ فاشبه
ما يقتضيه العقود من الايقاعات من الطلاق والعتاق فكان ذلك كله
على الفور فوجب مثله في الامر وهذا لا يصح الاستدلال به من وجهين
احدهما ان هذا قياس ونحن لا نقول بالقياس اصلا فكيف يمكننا ان
نعتمد على ذلك ومن قال بالقياس لا يمكنه ايضا ان يعتمد هذه الطريقة
لان القياس يوجب غلبة الظن وهذه المسئلة طريقها العلم فلا يمكن
الاعتماد فيها على القياس ولو جاز استعمال القياس في ذلك لكان
هذا الاستدلال قرينة الى ظاهر الامر والقوم لا يمنعون من
ذلك وانما الخلاف في الاوامر المطلقة الخالية من القراين فعلم ان
المعتمد ما قلناه واذا ثبت ان الامر على الفور فمتى لم يفعل في الثاني
احتاج الى دليل آخر في وجوبه عليه في الثالث على ما بيناه فيما تقدم
وفي ذلك بطلان مذهب من قال ان الامر الاول يلزمه الفعل
في الثالث والرابع وان يحصل الفعل واستدل من قال ان
الامر يقتضي التراخي بان قال ان الامر انما يقتضي كون الفعل واجبا
وليس للاوقات ذكر في اللفظ وليس بعضها بان يوجب ايقاعه و
اولى من بعض فينبغي ان يكون مخيرا فيه لانه لو اراد ايقاعه في
بعضها لنصبه فمتى لم ينصبه دل على انه مخير في ذلك كله والجواب

عن

عن ذلك ان نقول ان الاوقات وان لم يكن مذكورة في اللفظ بوقت الفعل
هو الثاني وهو معلوم بالادلة التي ذكرناها فيجب المصير الى مقتضاها
وقولهم انه لو اراد ايقاع الفعل في الثاني لنصبه فعندنا انه نصبه
بالادلة التي قدمناها ثم لاصحاب الوقف ان يقولوا ولو اراد التراخي
لنصبه فيجب ان يتوقف في ذلك ويسئل البيان ومتى اعتمد في
ذلك اصحاب الوقف كان الكلام عليهم ما تقدم من ان الدليل
قد دل على انه يقتضي الفعل في الثاني وان اعتمدوا على انهم وجدوا
الاوامر مستعملة في الفور والتراخي فقد بينا ان نفس الاستعمال
لا يدل على ان ما استعملوه حقيقة وذلك مجاز عندنا اذا استعمل على
ما قالوه وهذه جملة كافية في الباب فصل في الامر الموقت
ما حكمه لا يجوز ان يرد الامر من الحكيم بعبادة معلقة بوقت يقصر
الوقت عن ادائها فيه فان لم يقصر عن ذلك نظر فيه فان كان
مما يستغرق اداء العبادة فيه وجب اداؤه فيه بلا خلاف وذلك
نحو الصوم المعلق بالنهار فانه يجب اداؤه نحو اليه جميعه وان
كان العبادة يمكن اداؤها في بعضه فاختلف العلماء في ذلك فمنهم
من قال الوجوب متعلق باول الوقت ومنهم من قال يجب اداؤه
في آخره ومنهم من جعله مخيرا من ادائه في اوله وآخره وفيما بين ذلك

فان اخر الى اخره يضيق عليه الاداء فيه ثم اختلفوا فقال
قوم منهم يجب الفعل في اوله فمتى لم يفعل وجب عليه العزم على
فعله في اخره ومنهم من قال هو مخير في الاوقات كلها ولا يجب
عليه العزم ومن العلماء من وقف في ذلك وانتظر البيان وقال
كل ذلك جائز والذي يقوى في نفسي انه اذا وردت العبادة معلقة
بوقت له اول واخر من جهة اللفظ فانه يكون مخيرا بين ادائها في
اوله واخره وان لم يفعل في اوله وجب عليه العزم على ادائه
في اخره ثم يضيق في اخر الوقت وذلك نحو ان يقول الله تصدق
اليوم بدرهم او صم في هذا الشهر يوما فانه يكون مخيرا بين ان
يتصدق في اول النهار او وسط او اخره وكذلك يكون مخيرا بين
ان يصوم في اول الشهر او وسط او اخره الا ان يقوم دليل على انه
واجب في اوله فيخرج عن هذا الباب والذي يدل على ذلك ان
الوقت الثاني مثل الوقت الاول في تناول الامر باداء العبادة
فيه فليس بان يجعل احدهما هو الواجب فيه دون الاخر فينبغي
ان يكون مخيرا في الاوقات كلها وليس لهم ان يقولوا ان هذا
يرجع عليكم في اخر الوقت فانكم جعلتموه مضيقا لان ذلك لابد
منه في اخر الوقت لانه ان لم يفعل ذلك ادى الى فوات العبادة

فلا يصح وصفه بالوجوب ولاجل هذا قلنا ايضا اذا لم يكن للنهي عنه الا ضد واحد لا
يمكنه الانفكاك منه لا يوصف بانه واجب عليه من حيث لا يصح الا يفعل وما
هذا حكمه لا يصح ان يجب عليه فان كان له ضد واحد ويصح انفكاكه منهما جميعا
فمتى لم يوجب عليه ذلك الشيء او يندب اليه يجب ان يكون مباحا كما قلناه
في الاضداد الكثيرة سواء فاما النهي اذا تناول اشياء فلا يخلو من ان يكون
متضادة او مختلفة فان كانت متضادة فلا يخلو من ان يصح انفكاكه
عن جميعها الى امر اخر ولا يصح ذلك فيها فان كان يصح انفكاكه من جميعها
جاز ان ينهى عنها اجمع على جهة التخيير ولا يجوز ان ينهى عن جميعها على جهة
الجمع لان كونها متضادة يمنع من صحة الجمع بينها وما لا يصح الجمع بينها لا
يصح النهي عنه وان كان لا يصح انفكاكه من جميعها فلا يجوز ان ينهى عن
جميعها على حال لان ذلك تكليف ما لا يطاق وكذلك اذا نهى عن ضدين
ولهما ثالث جاز ان ينهى منهما جميعا على وجه التخيير ولا يجوز ان عن
ينهى عنهما جميعا على الجمع لمثل ما قلناه وان كان ما تناوله النهي اشياء مختلفة
او شيئين مختلفين انه يصح ذلك على وجه الجمع والتخيير معا وقول
من قال لا يصح ذلك على وجه التخيير غير صحيح لانه لا يمتنع ان يكون
فعلهما مفسدة اذا جمع بينهما فينهى عنهما جميعا على وجه الجمع وكذلك لا يمتنع
ان يكون فعل كل واحد منهما اذا انفرد كان مفسدة واذا اجمع مع غيره لا
يكون فيصح ان ينهى عنه على وجه التخيير مثل ما نقوله في الامر فالفرق
بين النهي والامر في هذا الباب لا يمكن والقول في الامر اذا تناول ضدين
مثل القول في النهي سواء في انه اذا كان لهما ثالث جاز ان يؤمر بهما على
التخيير ولا يجوز ان يؤمر بالجمع بينهما لان ذلك مستحيل وكذلك

ان لم يكن لهما ثالث جاز ان يومر بهما على وجه التخيير فلا يجوز ان يومر بهما
على وجه الجمع والتخيير بلا خلاف وانما الخلاف في انه كون الجمع واجبه او واحد الا بعينه
وقد قلنا ما عندنا في ذلك فاغني عن الاعادة وهذه جمله كافية في هذا الباب
وما عدا ما ذكرناه احكام النهي فيه احكام الامر على السواء فلا معنى لتكرار القول
فيه **فصل** في ان النهي يدل على فساد المنهي عنه او لا ذهب اهل الظاهر
وكثير من الفقهاء من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وكثير من المتكلمين الى
ان النهي يدل على فساد المنهي عنه وذهب اكثر المتكلمين والباقون من الفقهاء
الى ان ذلك لا يدل على كونه غير مجزي وهو الذي حكاه ابو عبد الله البصري
عن ابي الحسن الكرخي وذهب اليه بعض اصحاب الشافعي والذي اذهب
اليه هو الاول وينبغي ان نبين اولا تحقيق الخلاف في ذلك وما المراد به ثم
نتكلم في صحة ذلك او فساده فمعنى قولنا ان المنهي عنه غير مجزء هو ان الذمة
اذا تعلقت بها عبادة يجب اداوها على شروط فمتى اداها على وجه قبيح منهي
عنه فان ذمته لا تبرا ويجب عليه قضاوها ومن خالف في ذلك تقول
لا نعلم لمخالفة الامر وارتكابه النهي ان ذمته غير برية بل لا يمتنع ان
يبرا ذمته بفعل القبيح كما تبرا بفعل ما هو حسن والذي يدل على صحة
ما ذهبنا اليه ان كون الشي مامورا به يقتضي كونه حسنا ومصلحة للمكلف
وكونه منهيا يدل على انه مفسدة له ومحال ان يكون ما هو مفسدة يقوم
مقام ما هو مصلحة لان ذلك متضاد فان قالوا الكان يمتنع ان يقول الله
تعم او النبي م لا تفعل كيت وكيت ولكن ان فعلته قام ذلك مقام المصلحة
قيل له الذي فرضته في السوال غير ممتنع لكن ثبوت ذلك يحتاج الى
دليل والظاهر من النهي انه متى ارتكبه ان المامور به لم يحصل فاذا لم

يحصل

يحصل فلم تحصل براءة الذمة فان قالوا فكذلك وجوب القضاء عليه يحتاج الى دليل
قيل له اذا فعل المامور به على الوجه المنهي عنه يدل على ان ما امر به لم يفعل واذا
ثبت انه لم يفعل ما امر به فلا خلاف بين الامة انه يجب عليه قضاوه
لانه لا فرق بين ان لا يصلي في انه يجب عليه القضاء وبين ان نصلي غير
طهارة في انه ايضا يجب عليه القضاء في الحالين معا فان قالوا الطهارة شرط
في صحة الصلاة وكل موضع ثبت ان المنهي عنه شرط في صحة العبادة فانه يدل
على انها غير مجزية وانما الخلاف فيما ليس بشرط في صحة العبادة هل يكون
مجزيا او لا قيل له فعلى هذا ينبغي ان يسقط الخلاف ~~فانه من شرائطها~~
فانا متى فرضنا ان النهي لا يتعلق بشي يتعلق بالعبادة ولا بشي من شرا بطها
فانا لا نحكم بفساد العبادة لان على هذا التقدير يكون قد ادى العبادة
على الوجه الذي امر بها والنهي انما يتعلق بشي اخر منفصل عنها فلا
تعلق بينه وبينها على حال فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتم لما قام دليل
على ان كثيرا من الاشياء المنهي عنها قامت مقام الواجب الحسن مثل
الوضو بالماء المغصوب والصلاة في الدار المغصوبة والطلاق البدعي و
الوطي في الحيض والذبح بالسكين المغصوبة وغير ذلك من الاشياء التي
تقررت في الشرع كونها مجزية قيل له الذي يذهب اليه ان جميع ذلك
غير مجزء ولا محكوم بصحته فان دل دليل على ان بعضه مجزء وقاموا
مقام الصحيح صرنا اليه بدليل ونحن نبين جميع ذلك فضل بيان
اما الوضوء بالماء المغصوب فلا يصح لان الوضوء لا يصح عندنا الا بنية
القربة وذلك يقتضي كون الفعل زيادة وحسنا وذلك لا يمكن في
المغصوب لانه قبيح فلا يصح التقرب به واذا ثبت ذلك فلا يصح وضوءه

واذا لم يصح وضوءه فكانه صلى بغير طهاره واذا صلى بغير طهارة فلا خلاف
انه يلزمه قضاؤها وليس لهم ان يقولوا ما كان يمتنع ان يقال ان هذا الفعل
وان كان قبيحا فقد قام مقام ما هو حسن قبل له ذلك يحتاج الى دليل ولو
ان قايلا قال ذلك فى الصلاة بغير طهارة وانها ما كانت يمتنع ان يقوم مقام
الصلاة بطهارة ما كان يكون جوابنا وليس ذلك الا ما قلناه من ان ذلك
يحتاج الى دليل وكذلك الصلوة فى الدار المغصوبة لا يصح لان نية
القربة بها لا يصح وليس لهم ان يقولوا ليست الصلاة هى الغصب
بل الصلاة يشتمل على الافعال لا تعلق لها بالغصب وهى حسنة تصح القربة
فيها وذلك ان الصلاة هى الاكوان المخصوصة فى الدار من القيام والقعود
وتلك قبيحة بلا خلاف وليست الصلاة امرا اخر منفصلا من ذلك واذا
كان كذلك ثبت ما قلناه واما الطلاق البدعى فعندنا انه غير واقع اصلا
ومن قال بوقوعه فى موضع وان وافقنا فى هذا الاصل يقول ان ذلك
لقيام دليل ولو خلينا وظاهر النهى لحكمنا بانه غير مجزئ واما الوطى
فى الحيض فما يتعلق به من لحوق الولد وتحليل المراة للزوج الاول ووجوب
المهر كاملا ووجوب العدة وغير ذلك من الاحكام فان جميع ذلك
انما يثبت بدليل ولو خلينا وظاهر النهى لما اجزناه شيا منه على حال
فاما ذبح بالسكين المغصوبة فيمكن ان يقال ان القبيح هو التصرف
فى السكين فما يحصل فى السكين من الافعال قبيحة وليس الذبح
حالا فى السكين فلا يمتنع ان يكون الذبح حسنا وان كان سببه
الذى اوجبه قبيحا الا ترى ان من رمى مومنا فاصاب كافرا حربيا
فان رميه يكون قبيحا وان كان ما حصل عنه من قتل الكافر حسنا

فكذلك

فكذلك القول فيما قلناه ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه رجوع الامة من عهد الصحابة
الى يومنا هذا فى فساد الامور وبطلانها الى تناول النهى لها فلولا انهم عقلوا ذلك من
الامر لم يرجعوا اليه على حال فليس لهم ان يقولوا انهم رجعوا الى ذلك لدليل دلهم على ذلك
وذلك ان هذا القول ينقض رجوعهم الى النهى لانهم اذا كانوا حكموا ببطلان الشئ و
فساده لدليل دلهم على ذلك فلا تعلق للنهى بذلك ولا معنى لرجوعهم اليه فان نازعوا
فى رجوعهم الى ذلك كان ذلك دفعا لما هو معلوم خلافه وقيل لهم متى فى شئ من الاشياء
انهم رجعوا الى التحريم لا يمكننا ان نقول فى النهى مثله ويدل على ذلك ايضا انا قد دللنا
على ان الامر يقتضى اجزاء المامور به فينبغى ان يكون النهى يقتضى كونه غير مجزئ
لانه ضده فان خالفونا فى الامر فقد دللنا على ذلك فيما مضى فاغنى عن الاعادة ويمكن
الاستدلال بما روى عنه عليه السلام من قوله من ادخل فى ديننا ما ليس فيه
فهو رد على صحة ما ذهبنا اليه لان ارتكاب النهى خلاف الدين بلا خلاف فان
قالوا معنى الرد فى الخبر انه غير مقبول ولا يستحق عليه الثواب وذلك لا تعلق
له بالاجزاء لانا قد بينا انه مع كونه غير مقبول ولا يستحق عليه الثواب لا يمتنع
ان يقع موقع الصحيح قيل لهم ذلك تخصيص للخبر وينبغى ان يحمل الخبر على
عمومه وشموله فيحكم بان ذلك لا يجزى ولا يستحق عليه الثواب ولا يقع به الاجزاء فمن
ادعى تخصيصه احتاج الى دلالة وليس لهم ان يقولوا انما يمكن الاستدلال بالخبر
اذا ثبت ان ارتكاب النهى ليس من الدين ومن خالف فى ان ذلك مخبر نقول
انه من الدين وذلك انه لا خلاف فى ان ذلك قبيح وما هو قبيح لا يكون من
الدين لان كونه من الدين يقتضى كونه حسنا وزيادة وانما الخلاف فى
ان ذلك وان كان كذلك هل يجوز ان يقوم مقام ما هو حسن ام لا
وذلك يحتاج الى دليل وقد استدل قوم على ذلك ايضا بان قالوا

كونه مجزيا لا يخلوا ان يعلم ذلك بلفظ الامر والاباحة فان قلتم بذلك فكونه قبيحا يمنع من
كونه مامورا به وكونه مباحا واعترض من خالف في ذلك بان قال يعلم ذلك بغير الامر
والاباحة وهو ان يقال النبي صلى الله عليه وآله لا يفعل كذا وكذا فان فعلت
ذلك فقد اجزأ عنك فقام مقام الحسن الواجب والمباح واستدلوا ايضا بان
قالوا قد ثبت ان النهي عن الربوا في القرآن دل على فساد المنهي عنه فينبغي ان يكون
ساير النواهي مثل ذلك واعترض من خالف في ذلك بان قال لم نعلم ذلك بظاهر
النهي بل بقرينة وهي قوله لا تاكلوا الربوا فلو كان ذلك مجزيا لما نهي عن اكله وقالوا
النهي عن ذلك مثل النهي عن تلقي الركبان وعن البيع يوم الجمعة وغير ذلك
وكل ذلك لا يدل على فساد المنهي عنه ولمن نصر عن الاستدلال بالآيات
نقول هذه المواضع لو خليت والظاهر لحكمت بفساد البيع فيها لكن دل الدليل
على ان ذلك جاير فقلت به لمكان الدليل فاما من خالف في المذهب الذي ذكرناه
من ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه وجعل الطريق الذي به يعلم فساد المنهي
عنه وكونه مجزيا فحكى ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي انه متى
كان وقوع المنهي عنه على الوجه الذي نهي عنه يقتضي انه واقع على غير الشرط
الذي اقتضاه الشرع وجب فساده لانه انما يصح اذا اتى به على شروطه و
النهي عنه قد اخل بذلك فما لم يكن هذه حاله من الاشياء المنهي عنها فانه
يكون مجزيا وذكر عن الشافعي انه ذكر في كتابه ان ما نهي عنه فاسد او فيه
ما لا يفيد وان كان النهي يقتضي كون جميعه معصية ما لم يكن المراد به التنبيه
فالذي هو يفيد ان يوصل اليه من طريق محرم نحو ملك الغير الفروج
لانه اذا كان مجزيا فيوصل اليه بما نهي عنه فيجب الاستباح وحكي عنه
قولا آخر وهو انه اذا نهي عن الفعل لوجه تخصيصه فيجب ان يفسد نص

وكل ما ذكرناه انما هو مذهب من قال ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه ويحتاج
في الفرق بين ما هو فاسد وما ليس كذلك الى امر آخر ومن قال بما قلناه لا يحتاج
الى شيء من ذلك وهذه جملة كافية في هذا الباب فصل في ما يقتضيه الامر
من جمع واحاد اعلم ان الواجب اعتبار ظاهر الامر فان اقتضى تناوله جميع
المكلفين لرسمهم تلك العبارة وكان ذلك من فروض الاعيان وذلك
مثل قوله اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما يجري مجرى ذلك فان دل الدليل
على ان المراد به بعضهم حمل عليه ولاجل هذا قلنا ان قوله فاقطعوا ايديهما
يختص الائمة ومن يقوم مقامهم في النيابة عنهم لما دل الدليل على ان
ذلك من فروض الائمة وكذلك قوله خذ من اموالهم صدقة حملناه على ان
المراد به الائمة والسعاة من قبلهم لما كان ذلك من فروضهم وان دل
الدليل على ان المامور به مشروط بشروط حمل وجوبه على من اجتمعت
تلك الشرايط فيه ولهذا قلنا ان الامر بصلوة الجمعة مخصوص بمن
كان على صفات مخصوصة واجتمعت شرايط الجمعة كلها هناك ومن
لم يكن كذلك لا يجب عليه وان دل الدليل على ان ~~المامور به مشروط بشرط~~
~~حمل وجوبه على من اجتمعت تلك الشرايط فيه~~ على ان المراد حصول امره
على حصول ذلك الامر ببعض من تناوله الخطاب قلنا ان ذلك من فروض
الكفايات وذلك نحو الجهاد ولما كان البغية به حفظ بيضة الاسلام
ودفع الاعداء عن المسلمين وكان ذلك يحصل ببعضهم كان ذلك
من فروض الكفايات وكذلك القول في الصلوة على الاموات ودفنهم
وحملهم الى المقابر ومتى وامر بذلك من تحصيل البغية به سقط عن
الباقين واجرى مجرى ذلك الفقهاء لطلب الفقه لان ذلك غير

عندهم من فروض الكفايات لانهم جوزوا تقليد العلماء والرجوع اليهم ومن لم يجوز
ذلك جعله من فروض الاعيان ولم يجعله من فروض الكفايات وكذلك اجروا هذا
المجرى اختيار الايمة من اجاز الاختيار الايمة فاما على مذهبنا وطريقة معرفة الايمة
النص الثابت على اعيانهم على ما ذكرناه في كتب الامامة فهذه الجملة كافية في هذا الباب
لانه ينبه على ما زاد عليها ويتفرع ان شا الله تعالى الكلام في العموم والخصوص

فصل في ذكر الحقيقة العموم والخصوص وذكر الفاظه اعلم ان معنى قولنا
في اللفظ انه عام يفيد انه يستغرق جميع ما يصلح له وهذا الذي ذكرناه يتميز
من غيره مما لا يشركه في هذا الحكم كما ان الامر والنهي وساير اقسام الكلام
يتميز بعضها من بعض بما يفيد كل واحد من الاقسام ولذلك يقال عم
الله تعالى المكلفين بالخطاب لما كان متوجها الى جميعهم فاما استعمال
هذه اللفظة في المعاني نحو قولهم عمهم البلا والقحط والمطر وغير ذلك
فالاقرب في ذلك ان يكون مجازا لا يطرد في ساير المعاني فلو ان قايلا
قال ان ذلك المشترك لم يكن بعيدا وقد ذهب اليه قوم من
الاصوليين ومعنى قولنا في اللفظ انه خاص يفيد انه يتناول شيا
يقال خص الله مخصوصا دون غيره مما كان يصح ان يتناوله ولذلك
يقال خص الله تعالى زيدا بالخطاب لما كان الخطاب متوجها اليه
دون غيره من المكلفين الذين كان يصح ان يوجه اليهم الخطاب فاما
الفاظ التثنية والفاظ الجموع والفاظ النكرات وغير ذلك فلا يوصف
بالعموم لما لم يكن متناوله لها على وجه الاستغراق فاما الفاظ العموم
فكثير نحن نذكر بعضها طرفا فمنها من في جميع العقلاء اذا كانت نكرة
في المجازات والاستفهام ومتى وقعت معرفة لم تكن للعموم

وكانت

وكانت بمعنى الذي وهي خاصة بلا خلاف ومنها ما في ما لا يعقل اذا وقعت الموقع التي
ذكرناه من المجازات والاستفهام ومتى كانت معرفة لم يكن مستغرقة كما قلناه
في من سواء ومن الناس من قال انما يعم ما يعقل وما لا يعقل وهي اعم
من من وذلك يحكى عن قوم من النحويين ومنها اي فانها يستغرق ما
يعقل وما لا يعقل وهي اعم من اللفظين معا ولاجل هذا اذا قال اي شي
عندك يحسن ان يجاب بما يعقل وما لا يعقل الا انها لا تفيد الاستغراق
كما تقدم من وما الا ان يدل دليل على ذلك فيحكم له بحكم الاستغراق
ومنها متى في الاوقات لانها تجري في تناولها جميع الاوقات مجرى من
في تناولها لجميع العقلاء وذلك نحو ان يقول القايل متى جيتني جيتك فان
ذلك لا يختص وقتا دون وقت بل يتناول جميع الاوقات ومنها اين
في المكان نحو قول القائل اين زيد يحسن ان يجيبه بذكر كل مكان يعلم
تناوله له ومنها لفظ النفي اذا دخل على النكرات نحو قول القايل ما رايت
احدا وما جاءني من احد فان ذلك يفيد الاستغراق ومنها اسماء الا
جناس اذا دخلها الالف واللام ولم يرد بها التعريف نحو قوله تعالى
والعصر ان الانسان لفي خسر ونحو قولهم اهلك الناس الدينار وا
الدرهم لان ذلك يفيد الجنس كله ومتى كان للتعريف كان مختصا
بما عرف به نحو قول القائل رايت الانسان يشير به الى انسان
معهود متقدم فاما الجمع اذا كان خاليا من الالف واللام فانه يفيد
واحدا لا بعينه نحو قول القايل رايت رجلا او انسانا وما يجري
مجراه وهذا تسميه اهل اللغة النكرة لانه لا يخص واحدا من غيره
ومنها الاسماء المشتقة نحو قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله

تعـ الزانية والزاني وما يجري مجرى ذلك فانه متى كان فيها الالف واللام و
لم يكن المراد بهما المعهود والمعرف افاد الاستغراق ومتى كان العهد
افاد التعريف نحو قول القايل رايت العامل والضارب اذا اشار به
الى قاتل بعينه او ضارب بعينه ومتى لم يكن فيها الالف واللام افادت
واحدا لا بعينه كما قلناه في اسماء الاجناس اذا خلت من الالف واللام
وذلك نحو قول القائل رايت ضاربا وقاتلا فانه يفيد واحدا لا بعينه
ومنها الفاظ الجموع اذا دخلها الالف واللام فانها تفيد الاستغراق
نحو قولهم رايت الرجال وما يجري مجرى ذلك فان ذلك يفيد جمع الرجال
الا ان يراد بذلك التعريف والعهد فيحمل على ذلك ومتى خلت الفاظ الجموع
من الالف واللام فانه يفيد ثلثة فصاعدا لا باعيانهم ويكون الثلثة
مقطوعا لهم وما زاد على ذلك مشكوكا فيه مجوزا وقد اختلف المتكلمون
فيما ذكرناه من الفاظ الجموع والفاظ الاجناس فذهب ابو علي واكثر
المتكلمين الى ان هذه الالفاظ اذا كان فيها الالف واللام وجب حملها
على الاستغراق اذا لم يكونا للعهد الا ان يدل دليل على انه اريد بها البعض
فيحمل عليه وذهب ابو هاشم الى ان ذلك لا يفيد الاستغراق وانما يفيد
في اسماء الاجناس تعريف الجنس المخصوص وفي اسماء الجموع الثلثة فقط
لان الحكيم لو اراد اكثر من ذلك لبينه ونحن نبين الصحيح من ذلك فيما
بعد ان شا الله تعـ واتفق هولاء وغيرهم على تناول الجموع الثلثة فصاعدا
حقيقة وان اقل الجمع ثلثة وذهب قوم الى ان اقل الجمع اثنان والاول هو
مذهب اكثر الفقهاء ومنها لفظ كل اذا دخلت في الكلام فانها تفيد الا
ستغراق سوا دخلت للتاكيد او لغير ذلك فاما ما يدخل للتاكيد نحو قول

القائل

القائل رايت الرجال كلهم فان ذلك يفيد الاستغراق وما يدخل لغير التاكيد نحو قول
القائل كل رجل جاني اكرمته وكل عبد لي فهو حر وعلى هذا قوله تعـ كلما القي فيها فوج
لهم خزنتها فهذه جملة من الالفاظ المستعملة في العموم ونحن ندل على انها
تفيد العموم على ما قلناه ونذكر اختلاف الناس في ذلك والكلام على شبههم
في فصل يلي هذا الفصل ان شا الله تعـ فصل في ذكر الكلام على ان العموم له صيغة
في اللغة ذهب الفقهاء باسرهم واكثر المتكلمين الى ان العموم له صيغة موضوعة في اللغة
تختص به وقال قوم من المرجئة وغيرهم انه ليس للعموم صيغة اصلا بل كل
ما يدعى انه للعموم فهو للخصوص وانما يفيد اقل ما يمكن ان يكون مرادا
وقال اكثر المرجئة ان هذه الالفاظ مشتركة بين العموم والخصوص حقيقة
فيهما معا ومن الناس من قال انه يجب حمل اللفظ على الاستغراق فيما يتعلق بالامر
والنهي ولا يجب ذلك في الاخبار والذي ذهب اليه هو الاول والذي يدل على
ان من اذا استعملت في المجازات يحسن ان يستثنى منها كل واحد من
العقلاء فلولا انها مستغرقة لهم والا لم يحسن ذلك لانها لما لم يكن
متناولة لغير العقلاء لم يحسن ان يستثنى منها من ليس بعاقل ومن
دفع حسن الاستثناء في هذا لا يحسن مكالمته فان قيل انما حسن الا
ستثناء في هذا الموضع لانه لا يصلح ان يكون متناولا لجميع العقلاء وان
لم يكن ذلك واجبا وغير العقلاء انما لم يحسن استثناؤهم لان اللفظ لا يصلح ان
يتناولهم اصلا قيل لهم لو كان الاستثناء انما حسن للصلاح دون الوجوب
لحسن الاستثناء من النكرات وقد علمنا انه لا يحسن ان نقول القائل
رايت رجلا الا زيدا وان كان لفظ رجل يصلح ان يقع على زيد وعلى غيره
من الرجال صلاحا لما لم يكن متناولا له على طريق الوجوب فان ارتكبوا

حسن الاستثناء من لفظ رجل لم يحسن كالمبهم لان ذلك معلوم من دين اهل
اللغة خلافه وان قالوا انما لم يحسن الاستثناء من ذلك لان من شان الا
ستثناء ان لا يدخل الا على جملة ذات عدد وان لم يكن مستغرقة الا ترى
انها تدخل على الفاظ الجموع التي ليست للاستغراق الا ترى انه اذا قال القائل
رايت رجالا يحسن ان يستثنى منها زيدا وعمروا وبكرا وخالدا ولا تقول
احد ان الفاظ الجمع الخالية من الالف واللام مستغرقة بجميع الرجال فبطل
ان يكون للاستثناء دلالة على الاستغراق قيل لهم ان قولكم ان من
شان الاستثناء الا يدخل الا على جملة باطل لانها تدخل على لفظ الواحد
المنفى الا ترى انه يحسن ان تقول القائل ما جاءنى من احد ثم يستثنى كل واحد
من العقلاء وليس لفظ احد لفظ جمع واما الفاظ الجموع فمن الناس من
قال انها محمولة على الاستغراق لان المتكلم بها لو اراد اقل الجموع او جمعا
دون جمع لبينه فلما لم يبين ذلك دل على انه اراد الجميع ومن قال هذا سقط
عنه السؤال ومن لم يقل ذلك ويقول انها تصلح للثلثة فصاعدا يقول
لا يحسن الاستثناء من الفاظ الجموع لان من حق الاستثناء ان
يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه ولما لم يكن ذلك في الفاظ الجموع لم
يحسن وبما التزم ذلك بان قالوا لو حسن ذلك يحسن ان تقول
رايت رجالا الا ابطالا فيستثنون واحدا منكرا من الفاظ الجمع فلما
لم يحسن ذلك دل على ان حكم المعرف مثله وانما ذلك بين وليس
لهم ان يقولوا انما لم يحسن استثناء المنكر لانه لا يفيد وذلك انه
لو كان لا يحسن لما قالوا لما حسن استثناؤه من الفاظ الجموع اذا كانت
فيها الالف واللام وذلك نحو قول القائل لقيت الاشراف فانه

يحسن

يحسن منه ان يقول الا احدا وان كان منكرا لما كان لفظ الاشراف مستغرقا من حيث
كانت فيه الالف واللام فعلم بذلك انه انما امتنع في الموضع الذى امتنع لمكان الصلاح
لا لعلة اخرى فاما من قال انه انما لا يحسن الاستثناء من اللفظ الواحد المنكر
في الاثبات من حيث كان من جنس الاستثناء ان يميز ذاتا من ذات
واذا قال رايت رجلا ثم قال الا زيدا فلم يميز ذاتا من ذات لان الذات
واحدة وانما ميزها الصفة كانه قال ليس صفتها ان يكون زيدا وذلك ضد
حقيقة الاستثناء فان ذلك يبطل بما قلناه من لفظ النكرة في النفى وقولهم
ما جاءنى من احد فان اللفظ واحد والتمييز يقع لسمه والصفة ومع
ذلك فانه يحسن الاستثناء بلا خلاف على ان الذى ذكروه غير صحيح لان
لفظ رجل يقع على كل رجل صلاحا فاذا استثنى بعض الرجال فقد ميز ذاتا
من غيرها على ما يقتضيه حقيقتها فان قالوا كيف يكون للاستثناء دليلا
في هذا الموضع ونحن نعلم ان القائل اذا قال من دخل دارى اكرمته لم يحسن ان يقول
الا الشياطين وان كانوا من العقلاء وكذلك اذا قال من دخل دارى ضربته
لم يحسن ان يقول الا الملائكة وان كانوا من جملة العقلاء فعلم بذلك ان
الاستثناء ليس بدلالة على تناول اللفظ منا ولا لجميع العقلاء قيل لهم
ان الذى ذكرتموه لا ينقض استدلالنا لان هذا السؤال يتضمن ان
اللفظ قد يشتمل على من لا يحسن استثناؤه وذلك لا يضرنا وانما كان
ينقض دليلنا لو بينوا حسن الاستثناء من لفظ لا يتناول ما استثنى
وذلك متعذر على ما بيناه على انه انما لم يحسن استثناء واحد من الفريقين
المذكورين في السؤال من حيث علمنا بالعادة انهم لم يقصدهما
باللفظ فصار الفريقان في حكم من لم يتناوله اللفظ اصلا ومتى فرضنا

ان الكلام صادر من الحكيم نعم حسن ان يقول من عصاني عاقبته الا ابليس لما كان
اللفظ منا ولا له ولجاز ان يكون مقصودا به وانما امتنع في الواحد منا لما قلناه فان
قالوا لو كان قول القايل من دخل داري ضربته منا ولا لجميع العقلاء لم يتناول
ان يستفهم فيقول وان دخلها شي وان دخلها ابوك فلما حسن هذا الاستفهام
دل على ان اللفظ مشترك وانما يستفهم عن مراده بها قيل لهم لا نسلم انه يحسن
الاستفهام في هذا الموضع على كل حال وعلى كل وجه وهو انه اذا كان المخاطب عالما
باللغة وكان حكيما لا يجوز عليه التعمية ولم يقرن بخطابه ما يدل على انه
بعضه او تخصيصه وكان المخاطب ايضا عالما باللغة وبموضوعها لم يحسن
ان يستفهم وانما يحسن الاستفهام اذا اخلت بعض الشرايط اما بان يكون
احدهما غير عالم باللغة وموضوعها او مع كونهما عالمين يجوز السامع ان يكون
المتكلم اراد به المجاز ولم يبينه في الحال وغير ذلك من الامور فان عند ذلك
يحسن الاستفهام واذا خلا من ذلك لم يحسن على ما بيناه على ان الاستفهام
قد يحسن في المواضع التي ليست للاشتراك الا ترى ان القايل اذا قال لقيت
الامير او ضربت الى يحسن ان يقال لقيت الامير نفسه او بعض
اصحابه وكذلك اضربت اباك نفسه وذلك لا يدل على ان اسم الامير
مشترك بينه وبين صاحبه ولا اسم الاب مشترك بينه وبين غيره
فان استحوا من حسن الاستفهام ههنا استحوا هناك وان قالوا ذلك
ليس باستفهام وانما هو استعظام واستكبار قيل لهم وكذلك قول
السايل لمن قال من دخل داري اهنته وان دخلها نبي او ابوك انما هو
استعظام واستكبار وليس باستفهام ولا فرق بينهما على حال والذي
يدل ايضا يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته لما يصلح

حسن

حسن الاستثناء من الاعداد لان القائل اذا قال اعط فلانا عشرة دراهم
يحسن ان يستثني منه ان يقول الا واحدا ولا يمكن ان يقال ان لفظ عشرة
مشتركة بين العشرة والتسعة فان ارتكبوا ذلك وقالوا اللفظ مشترك
الزموا ان يكون مشتركا بين العشرة والثمانية والسبعة والستة والخمسة
والى الواحد لانه يحسن استثناء جميع ذلك من لفظ العشرة لانه يحسن بلا
خلاف ان يقول اعط عشرة الا خمسة وعلى الصحيح من المذهب وان كان
فيه خلاف ان يقول اعط عشرة الا تسعة واي الامرين ارتكبوا كان
ذلك خلافا لما هو معلوم ضرورة من دين اهل اللغة فان قالوا وما الحاجة
بين الاعداد وغيرها ولم اذا ثبت في الاعداد ما قلتم يجب ان يكون حكم غيرها
هذا الحكم قيل لهم انما جمعنا بينهما من حيث ان حقيقة الاستثناء كان لا يخرج
من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فلما كان هذا حقيقة الاستثناء وجب
ذلك في كل موضع فان قالوا الوجوب الذي يثبت في الاعداد امر زايد على
الصلاح واذا كان كذلك عاد الامر الى انه انما حسن الاستثناء فيها للصلاح دون
الوجوب قيل لهم الصلاح وان كان حاصلا في الاعداد فانه لا ينفصل من
الوجوب فينبغي ان يكون حقيقة الاستثناء ان ندخل على الصلاح الذي هو
الواجب وكذلك نقول في جميع المواضع التي نقول فيها بالعموم ولا يجب
ان يحكم بان هذا الحكم بمجرد الصلاح لان ذلك ليس بحاصل في الاعداد وانما
يجوز ان لو ثبت الصلاح بمجرده وحسن مع ذلك الاستثناء لزمنا ان
نحكم بحسن ذلك للصلاح فاما ولما يثبت ذلك فلا يجوز على حال ومما يدل
ايضا على ما قلناه ان القائل اذا قال من عندك مستفهما يحسن ان يجاب
بذكر كل عاقل فلولا ان اللفظ مستغرقة بجميع العقلاء وان لم يحسن ذلك

وانما قلنا ذلك لان شان الجواب ان مطابقا للسوال فلا يكون مطابقا الا بان
يجيب المجيب عما سئل عنه السائل وفي ذلك ثبوت الاستفهام عن جميع
العقلاء و لاجل ذلك حسن الجواب بذكر كل واحد منهم فان قالوا لا يحسن
ان يجيب بذكر كل عاقل بل ينبغي ان يستفهم ويقول من الرجال او من النسا
او من الاشراف او من العامة فاذا بين مراده اجابه ح قيل لهم المعلوم
من مذهب اهل اللغة خلاف هذا لانهم يستحسنون الجواب بذكر العقلا
في الوضع الذي ذكرناه وان لم يستفهموا اصلا فمن اوقف حسن ذلك
على الاستفهام كان مكابرا مستعففا للضرورة على ان هذا لوجب ان يستفهموا
ابدا حتى ينتهي الى اقل من يمكن ان يكون مرادا لانه لو قال من الرجال كان
ذلك غير مستغرقة في الرجال على مذهب الخصم ويحسن ان يستفهم دفعة
اخرى فيقول من اهل الاشراف او من غيرهم او من شيوخهم ام شبانهم
ام صناعهم ام غيرهم وكذلك ابدا وهذا يودي الى ان لا يحسن الجواب الا
بعد ذكر جميع ذلك المعلوم ضرورة خلاف ذلك وليس لهم ان يقولوا انما
حسن الجواب لجواز ان يكون مستفهما عنه لا لوجوب ذلك وذلك ان الصلا
لا يصير الكلام مطابقا للجواب وانما يصير كذلك بالوجوب الا ترى انه
اذا سال السائل المفتي فقال هل يجوز وطي المراة في حال قرئها لم يحسن
من المفتي ان يجيب عن ذلك بنعم او لا بل يحتاج ان يستفهمه فيقول بالذي
اردت بالقرء فان اردت الحيض فلا يجوز لك وطها وان اردت الطهر
كان ذلك جايزا والعلة في قبح الجواب بما ذكرناه هو ان السوال يمكن ان
يكون عن كل واحد من المعنيين ولم يجب ان يكون سوالا عنهما ولذلك
لو كانت الفاظ العموم من الاستفهام جارية ذلك المجرى لوجب ان

انه لا يحسن الجواب بذكر احاد العقلاء وقد علمنا خلاف ذلك فان قالوا اذا ثبت ذلك في
الاستفهام ولم زعمتم ان حكم غير الاستفهام حكمه في المجازات وغيرها قيل له غرضنا هذا
الدليل ان نبين ان ههنا الفاظا موضوعا للاستغراق في اللغة ليبطل به مذهب من
قال انه ليس كذلك او قال بالاشتراك فاما ثبوتها في كل حال فيعلمه بالاجماع وهو ان كل
من قال ان هذه اللفظة مستغرقة في الاستفهام قال انها كذلك في المجازاة فمن فرق
بينهما كان مخالفا للاجماع والقول في لفظة ما ومتى واي واين اذا وقعت للمجازاة
او الاستفهام حكم ما ذكرناه في من على السواء فاما اذا وقعت من وما معرفة فلا يدل
على الاستغراق بل يكون مصروفة الى ذلك المعروف بعينه ولاجل هذا يحتاجان الى
صلة كصلة الذي لما كانت الذي معرفة وذلك نحو قول القائل ضربت من عندك
او اكلت ما اكلت وما يجري مجرى ذلك ولا يتم فايدتهما الا بالصلة على ما بيناه و
يدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة عدوا العموم من اقسام الكلام وكذلك
الخصوص وفرقوا بينهما وقالوا هذا الكلام خرج مخرج الخصوص فدل ذلك على ان فايد
تهما تختلف وعلى مذهب الخصم كلاهما سواء فينبغي ان يحكم ببطلان ذلك وجرى
مجرى فصلهم بين صيغة الامر والنهي والخبر وغير ذلك من اقسام الكلام فكما
ان لكل شي من ذلك صيغة موضوعة ينبغي ان يكون حكم العموم مثله سواء
وان نازعوا في جميع ذلك فقد دللنا على ثبوته بما تقدم فلا فايدة في اعادته واستدل
كثير من الفقهاء والمتكلمين على ذلك بان قالوا قد ثبت ان العموم امر معقول و
الحاجة الى استعماله ماسة فلا بد ان يكونوا وضعوا لذلك عبارة يلتجون اليها
عند الحاجة الى ذلك كما انهم وضعوا لساير اقسام الكلام وقد علمنا ما عندنا
في هذه الطريقة واستدلوا ايضا بان قالوا لا يخلو لفظة من من ان يكون
موضوعة لخبر العقلاء او لبعض العقلاء او لكل واحد منهم على البدل

اوجميعهم على جهة الاستغراق قالوا ولا يجوز ان يكون موضوعه لغير العقلاء لان
ذلك معلوم خلافه وهو متفق عليه ايضا ولا ان يكون موضوعه لبعضهم لانه
ليس بعضهم بان يتناوله اولى من بعض ولا ان يكون موضوعه لواحد بعينه
لمثل ما قلناه ولانه لو كان كذلك لجرى مجرى اسماء النكرات وقد علمنا خلاف
ذلك وايضا فلو كان لواحد لا بعينه لكان السائل اذا استفهم فقال من عندك
لم ان يجاب بذكر نفسين او ما زاد عليهما لان السوال وقع عن واحد وقد علمنا
خلاف ذلك ولم يبق بعد ذلك الا انها مستغرقة لجميع العقلاء واستدلوا
ايضا على ذلك بان قالوا وجدنا العموم قد اكد بلفظ لا يوكد به الخصوص و
كذلك الخصوص اكد بلفظ لا يوكد به العموم الا ترى انهم يقولون رايت
القوم اجمعين ورايت زيدا نفسه ولا رايت زيدا اجمعين فلما ثبت هذا دل
على ان معنيهما مختلف كما ان تاكيدهما مختلف ولا يختلفان الا بان
يكون احدهما عاما والاخر يكون خاصا ويمكن الاعتراض على هذا الدليل
بان يقال انما لم يحسن ان يقال رايت زيدا اجمعين لان زيدا يختص شخصا
واحدا فلا يجوز ان يوكد بما يختص الجماعة وان كانت غير مستغرقة وكذلك انما
لم يحسن ان يقال رايت القوم نفسه لان القوم يفيد جماعة وان لم يفد
جميعهم فلا يجوز ان يوكد بما يوكد به شخص واحد وربما استدلوا بدليل الا
ستفهام على وجه اخر فقالوا قد علمنا انهم لما استطالوا ان يستفهموا
عن العقلاء بذكر اسمائهم فيقولوا ازيد عندك ام عمرو ام عندك
اخالد عندك وضعوا لفظ من مناسبة عند تعداد الاسماء لما شق
عليهم ذلك فيجب ان يكون مستغرقة لجميعهم كما انهم لو عددوا ذكر
جميعهم على التفصيل او امكن لكان ذلك شاملا لهم وربما اشتبه هذا

في المجازاة

في المجازاة وقالوا استطالوا ان يقولوا ان ادخل زيد وعمرو وخالد وبكر داري
اكرمته ثم وضعوا لفظ من عوضا عنه فقالوا من يدخل داري اكرمته فينبغي
ان يكون مستغرقة وهذه طريقة قريبة غير انه يمكن ان يقال عليها الا انهم
وضعوا هذه اللفظ بدلا عن تعداد جميع الاسماء بل لا يمتنع ان يكونوا وضعوها
لجماعة لا باعيانهم فان قلنا جوابا عن ذلك لو كان كذلك لم يحسن ان يجاب
بذكر كل واحد من العقلاء كان ذلك رجوعا الى الطريقة الاولى التي قد ذكرناها
وقالوا ايضا لما كان الاستفهام بلفظ الخاص يختص شخصا بعينه
ولا يتعدى الى غيره فينبغي ان يكون الاستفهام بلفظ العموم بالعكس
من ذلك وهو ان يتعدى الى غيره وليس بان يتعدى الى قوم اولى من
ان يتعدى الى اخرين فوجب ان يتعدى الى جميعهم وهذا ايضا مثل
الاول لانه يمكن اولا ان يقال ان هذا قياس والقياس في اللغة لا يجوز
والثاني ان يقال غاية ما في هذا ان يجب ان يتعدى الى اكثر من لفظ
الخاص ولا يجب من ذلك تعديه الى جميعهم فان قلنا لو لم يجب لم يحسن
ان يجاب بذكر كل واحد منهم كان رجوعا الى الدليل الذي قدمناه وان قلنا
ليس بعضهم بذلك اولى من بعض كان ذلك رجوعا الى دليل التقسيم الذي
قدمناه وقد استدل المخالف على صحة مذهبه بان قال وجدت هذه
الالفاظ تستعمل في الخصوص كما تستعمل في العموم بل استعمالها في الخصوص
اكثر لانه ليس في جميع الفاظ القران لفظة تفيد الاستغراق الا قوله
والله بكل شيء عليم فوجب ان يكون اللفظ مشتركا فيهما قيل له قد بينا
ان مجرد الاستعمال لا يدل على الاشتراك لان المجاز مستعمل كما ان الحقيقة
مستعملة فلا يمكن ان يستدل بالاستعمال على واحد من الامرين ويحتاج

فى اثبات احدهما الا الرجوع الى امر اخر واما قولهم انهم لم يجدوا فى الفاظ القرآن
لفظا تفيد الاستغراق الا لفظة واحدة فليس اذا قل استعمال الحقيقة فيما هو
حقيقة فيه وكثر استعماله فى المجاز دل على انه ليس بحقيقة فيه الا ترى انه
لم تجر عادتهم فى استعمال لفظ الدابة فى كل ما دب بل صار بالعرف لا يستعمل
الا فى دابة بعينها ولا يدل ذلك على انهم لم يضعوا هذه اللفظة فى الاصل
فى كل ما يدب فعلم بذلك ان قلة الاستعمال لا يدل على ان اللفظ ليس بحقيقة
وعندنا ان الحكيم تعالى اذا استعمل هذه اللفظة فيما دون الاستغراق فلا بد
من ان يدل عليه والا لم يحسن منه ذلك واستدلوا ايضا بحسن الاستفهام
عن هذه الالفاظ قالوا فلولا انها مشتركة والا لم يحسن وقد قلنا ما عندنا
فى ذلك فيما مضى فاغنى عن الاعادة واستدلوا ايضا بان قالوا لو كان ذلك مفيدا
للاستغراق لما حسن ان يؤكد لان المؤكد قد انبا عن المراد فتاكيده عبث
والجواب عن ذلك انا قد بينا ان التاكيد دليل لمن قال بالاستغراق ولو لزم
هذا الاعتبار ان لا يكون اللفظ موضوعا للاستغراق لوجب فى الفاظ الخصوص
والفاظ الاعداد مثل ذلك لانا كما وجدناهم يؤكدون الفاظ الخصوص والفاظ
الاعداد كما يؤكدون الفاظ العموم فاى شىء اجابوا عن ذلك فهو جوابنا
بعينه واستدلوا ايضا بان قالوا لو كانت هذه الالفاظ تفيد الاستغراق
لما حسن الاستثناء منها وكانت يكون نقضا لان هذه اللفظة تجرى عندكم
مجرى تعداد الاسماء فكما لا يجوز ان يعد الاسماء ثم يستثنى منها فكذلك
لفظ العموم لو كان جاريا مجرى ذلك لما حسن الاستثناء منه والجواب
عن ذلك ان يقال الاستثناء انما يحسن اذا قصد المتكلم بالخطاب بعض
العموم فيحتاج ان يبين من لم يعنه بالخطاب وانما كان يكون نقضا

لو قصد به

لو قصد به الاستغراق ثم استثنى منها ونحن لا نقول ذلك وليس كذلك تعداد الاسماء
لانه اذا عددها فقد قصد كلها فلا يجوز بعد ذلك ان يستثنى منها لانه يؤدى
الى نقض ما اثبته بعينه وذلك لا يجوز على حال وليس كذلك لفظ العموم لانه يجوز
ان يستعمل فى بعض ما وضع له على ضرب من المجاز اذا بين معه المراد بذلك او
فى ذلك سقوط هذا السؤال فاما من فرق بين الاوامر والاخبار بحوله
يبطل بما دللنا عليه من ان هذه الالفاظ تفيد الاستغراق فى الاخبار
كافادتها فى الاوامر واذا ثبت فما ورد خطاب من الله تعالى وجب
حمله على عمومه سواء كان امرا او خبرا الا ان يدل دليل على ان المراد به الخصوص
التخصيص فيحمل عليه ولاجل هذا قلنا ان ما اخبر الله تعالى به من عقاب
العصاة المراد بعضهم لا جميعهم لما دل الدليل عندنا على ذلك فلا يظن
ظان ان فى القول بالعموم تركا لهذا المذهب وتصحيحا لمذهب الخصم لان
الخصم يمنع ان يكون ههنا دليل يدل على تخصيص آيات الوعيد ونحن نثبته
واذا ثبت ما ندعيه بطل مذهب الخصم فى ذلك واما من فرق بين الامر
والخبر بان قال ان الامر تكليف والخبر ليس كذلك فلا يمتنع ان يكون مفيدا
للاستغراق وان لم يعلمه فقد اخطا وذلك انه لا فرق بينهما فى تعلق
التكليف بهما لان الامر يوجب علينا فعل ما تناوله والخبر يوجب
علينا اعتقاد ما تناوله فلا بد من ان يكون مفيدا للاستغراق ان كان
مطلقا وان كان المراد به الخصوص فلا بد من ان يقترن به البيان والا ادى
ذلك الى اباحة الجهل والاعتقاد الذى لا يؤمن كونه جهلا وكل ذلك
ينفى الغرض تم وهذه الجملة كافية فى هذا الباب فصل فى ذكر الالفاظ
الجمع والجنس وغير ذلك ذهب اكثر من قال بالعموم الى ان اسم الجنس اذا

دخل الالف واللام اقتضى استغراق الجنس وذلك مثل قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر وكذلك
قالوا في الفاظ الجمع والاسماء المشتقة نحو قولهم رايت الرجال وقوله اقتلوا المشركين
وان الفجار لفي جحيم ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا هذا اذا لم يكن ما يدل على انه
دخل للعهد فان دل دليل على ذلك حمل اللفظ عليه وقال ابو علي مثل ذلك في اسم الجنس
واسماء الجموع وامتنع من القول به في الاسماء المشتقة وقال ابو هاشم خاصة لا يدل
في هذه المواضع كلها على الاستغراق بل يدل الالف واللام اما على العهد وعلى تعريف
الجنس واما الاستغراق فلا يدل على ذلك الا ان يقترن به دليل يدل عليه نحو قوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله ان الفجار لفي جحيم وقوله اقتلوا المشركين
ان جميع هذه المواضع المراد بها الاستغراق لان الكلام خرج مخرج الزجر والزجر
حاصل في الجميع كما هو حاصل في كل واحد منهم فلاجل ذلك حمله على الجميع في الناس من
قال ان الذي ادعاه ابو هاشم من تعريف الجنس غير معقول اصلا ولا يفهم
من الالف واللام الا الاستغراق والعهد فهذا جملة الخلاف بين من قال بالعموم
في هذه الالفاظ فاما من قال بالخصوص او بالوقف فقولهم في هذه الالفاظ
مثل قولهم فيما مضى على السواء والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل
على ذلك حسن الاستثناء في جميع هذه الالفاظ الا ترى انه يحسن ان يقال
ان الانسان لفي خسر الا زيدا وعمروا فيستثني كل واحد من الناس من
اللفظ الاول وكذلك اذا قال رايت الرجال يحسن ان يستثني كل واحد منهم
وكذلك يحسن الاستثناء من قوله اقتلوا المشركين وقوله ان الفجار لفي
جحيم دون قوله ويقول الكافر والجاري مجرى ذلك من الالفاظ وقد
بينا في الابواب الاول ان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما
لولاه لوجب دخوله تحته وفي ذلك اقتضاء هذه الالفاظ الاستغراق

فان

فان دفعوا حسن الاستثناء في هذه المواضع دفعهم اصحاب الخصوص والوقف من
دخوله فيما مضى من الالفاظ وان قالوا يحسن دخوله ولا يدل على الاستغراق
قال لهم اصحاب الخصوص والوقف مثل ذلك فيمن وما اذا كان الكلام مع اصحاب
الخصوص والوقف فيكون الكلام على ما رتبناه فيمن وما على حد سواء
فاما الذي اختاره ابو هاشم من انهما يقتضيان تعريف الجنس قلنا يمتنع
من ان ذلك قد يراد في بعض الاحوال كما لا يمتنع من اراد بهما العموم على بعض
الاحوال ولا يدل ذلك على انه يجب حملهما عليه ابدا كما لا يجب ذلك في حمله على
العهد ابدا فاما ما منع ابا هاشم عن ذلك وقال ان ذلك غير معقول فباطل
لانا نحن نعلم ان القائل اذا قال اكلت اللحم ولبست الجباب او الثياب او جاء
وقت لبس الجباب لا يريد بذلك لحما بعينه ولانه اكل جميع اللحم وانما اراد تعريف
هذا الجنس بعينه وكذلك لا يريد لبس جميع الجباب ولا جبابا باعيانها وانما
يريد تعريف هذا الجنس فالكلام في ذلك بين فمن دفعه كان دافعا لما هو معلوم
ويدل على ذلك ايضا ان اهل اللغة نصوا فقالوا الفاظ الاجناس تدل على الكثير
القليل والكثير ولاجل ذلك قالوا ان لفظ الجنس لا يجوز ان يجمع لانه نفسه
يدل على القليل والكثير فجمعه عبث وانما يحسن جمعه اذا اختلفت الاجناس
ولا يدل بعضها على بعض فتستفاد بالجمع اجناس مختلفة فاما في الجنس
الواحد فلا يحسن على حال ولا يجب من حيث ان الالف واللام يدخلان
للعهد او التعريف الجنس على ما ذهب اليه ابو هاشم ان لا يفيدا الاستغراق
كما لا يجب ذلك في من وما لانهما قد يستعملان في العهد ولا يدل ذلك
على انهما لا يستعملان في الاستغراق على حال واستدل ابو علي على ان لفظ
الجمع يقتضي الاستغراق اذا لم يدل دليل على انه اراد البعض بان قال

قد ثبت انه حقيقة في الاستغراق كما انه حقيقة في اقل الجمع واذا كان كذلك ولا يكون
هناك دلالة وجب حمله على الاستغراق وقال ايضا اذا كان الكلام صادرا من
حكيم فلو اراد اقل الجمع لبينه فلما لم يبين دل على انه اراد الاستغراق واعترض
على ذلك ابو هاشم واصحاب الخصوص والوقف بان قالوا اذا كان ذلك حقيقة
في اقل الجمع كما هو حقيقة في الاستغراق وجب حمله على الاقل لانه مقطوع به
والاستغراق لا دلالة عليه فوجب ان لا يكون مرادا وقالوا اذا كان الكلام
صادرا من حكيم لا يدل على انه اراد الاستغراق يدل على انه اراد اقل الجمع
وتعارض القولان ووقف الدليل والمعتمد عندي هو الاول واستدل
ابو هاشم على ان لفظ الجمع لا يفيد الاستغراق لانه قالوا لو اقتضى ذلك لا
قتضاه اكثر الاعداد وذلك يوجب ان يكون مقتضيا لما لا يتناهى وان لا يكون
حقيقة في كل عدد يوجد من المجموع وذلك فاسد والكلام على ذلك ان يقال اكثر كلام
ما في هذا ان يقتضي على انه لا يجوز ان يفيد ما لا يتناهى لان ذلك محال
ولا يدل على انه لا يفيد استغراق ما يمكن ولو لزم هذا ههنا للزمه في من وما بان
يقال لو افادا الاستغراق لتعلقا بما لا يتناهى وذلك باطل ولا جواب عن
ذلك الا ما قلنا من انه ينبغي ان يحمل على الاستغراق فيما يمكن فاما ما هو محال فكيف
يحمل عليه واما استدلاله على انه حقيقة في الثلثة من حيث كان اقل الجمع فصحيح
لا ينازع فيه ليس وذلك بمانع عند من خالفه من ان يفيد الاستغراق ايضا
حقيقة وانما يحمل احد الحقيقتين لضرب من الاعتبار واعلم ان الذي اعتبرناه
من دليل الاستثناء في الفاظ الجموع انما يدل على انها يفيد الاستغراق حقيقة ردا
على اصحاب الخصوص ولا يمكننا ان نقول انها لا تتناول اقل الجمع ايضا حقيقة
لان ذلك يكون مكابرة واذا ثبت كونها حقيقة في الامرين وصدر الكلام

من حكيم

من حكيم ولم يقترن به ما يدل على انه اراد به اقل الجمع وجب حمله على انه اراد الكل وليس
لهم ان يقولوا اجعلوا فقد دلالة الاستغراق دلالة على انه اراد اقل الجمع كما جعلتم
فقد دلالة الاقل دلالة على انه اراد الاستغراق ويتعارض القولان وذلك
ان هذا انما يمكن ان يقال في الفاظ الجموع الخالية من الالف واللام فاما اذا كانت
فيها الالف واللام فلا يفيدان الاستغراق لانه لو اراد اقل الجمع لم يكن
لادخالهما في الكلام فايدة وكان اللفظ مع عدمهما يفيد اقل الجمع كما يفيد
اكثر الجمع فاذا لا بد من حمله على الاستغراق والا كان ذلك لغوا فان عدلوا الى ان
يقولوا ان ذلك يفيد العهد او تعريف الجنس قلنا نحن انما نتكلم في الموضع
الذي لا نعلم انه ان اريد بهما العهد او تعريف الجنس فاما اذا علمنا انه اراد
العهد او تعريف الجنس وجب حمله عليه وذلك لا ينافي ما قلناه وهذه جملة
كافية في هذا الباب **فصل في ان اقل الجمع ما هو** ذهب المتكلمون
واكثر الفقهاء الى ان اقل الجمع ثلثة وقال من شذ منهم ان اقل الجمع اثنان والصحيح
هو الاول والذي يدل على ذلك ان اهل اللغة فرقوا بين التثنية والجمع وخصوا كل
واحد منهما باسم لا يشركه فيه الاخر فقالوا التثنية تكون بالالف والنون
والجمع يكون بالواو والالف والياء كما فرقوا بين الواحد والاثنين
فان جاز ان يدعى في التثنية انها جمع جاز ان يدعى في الواحد انه
تثنية او جمع وقد علمنا خلاف ذلك ويدل على ذلك ايضا انهم يقولون
للاثنين افعلا اذا امروهما وللجماعة افعلوا فيثنون بالالف و
يجمعون بالواو وعلى مذهب كان يجب ان لا يكون بينهما فرق
ويدل على ذلك انهم يفسرون بلفظ الجمع عدد الثلثة فيقولون
ثلثة رجال ولا يفسرون به الاثنين بل يقولون رجلان فلم يجمع

يجمع

ذلك الفرق بينهما وايضا فان السامع لذا سمع المتكلم يقول رايت رجالا لا يفهم من
ذلك ولا يسبق الى عقله الا الثلثة ولا يسبق الى قلبه اثنان اصلا فعلم ان الحقيقة
ما قلناه فاما من خالف في ذلك فانه يستدل باشياء منها ان الجمع ماخوذ
من ضم شيء الى شيء وذلك موجود في الاثنين فينبغي ان يكون جمعا والجواب
عن ذلك انا لا ننكر ان يكون اصل الاشتقاق ما ذكروه لكن صار بعرف
اللغة ومواضعتهم مخصوصا ببعض ذلك وهو اذا كانوا ثلثة فصاعدا ويجري
ذلك مجرى قولهم دابة في انه موضوع في اصل اللغة لكل ما يدب ثم صار
بعرف اللغة مخصوصا بالدابة بعينها فكذلك لفظ الجمع على انه انما نريد بقولنا
اقل الجمع ثلثة ان احكام الثلثة لا تجري على الاثنين واحكام الاثنين
لا تجري على الثلثة على ما بيناه فان سلموا ذلك وقالوا مع ذلك اثنان جمع
من حيث الاشتقاق كان ذلك خلافا في عبارة لا يعتد بمثله واستدلوا
ايضا بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الاثنان وما فوقهما
جماعة فسماها جماعة والجواب عن ذلك ان قوله عليه السلام ينبغي ان
يحمل على الاحكام لانها المستفاد من جهته عليه السلام ولا يحمل على الاسماء
لانها مستفادة معلومة باللغة وقد قيل في معناه شيئان احدهما انه كان
نهى عن خروج الرجل وحده في السفر ثم اباح ذلك في الاثنين فخبر عند
ذلك ان حكم الاثنين في جواز السفر حكم الثلثة وما زاد على ذلك والوجه
الاخر انه اراد بذلك فضيلة الجماعة في الصلوة لان حكم الاثنين في انعقاد
الجماعة بهما وحصول الفضل لهما حكم الثلثة وما زاد على ذلك فينبغي ان يحمل
الخبر عليهما ومنها قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين عنى بذلك داود وسليمن
وهما اثنان ومنها قوله تعالى واذ دخلوا على داود ففزع وانما اراد به الخصمين

والجواب

والجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان ذلك مجاز وكلامنا في الحقيقة ويجري ذلك
مجرى قوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ونحو قوله وكنا لحكمهم شاهدين لحكمهم به
ولا خلاف ان لفظ الجماعة في الواحد مجاز فلو لزم ما قالوه للزم ان يكون ذلك حقيقة
في الواحد ولا يلزم في قوله وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب لان لفظ الخصم
لفظ الواحد ومع ذلك قد اخبر عنه بلفظ الجمع وذلك مجاز بلا خلاف والوجه
الثاني ان قوله وكنا لحكمهم شاهدين اراد به داود وسليمن والمحكوم عليه
والخصم وهم جماعة فلاجل ذلك اخبر عنهم بلفظ الجمع وكذلك قالوا في قوله خصمان
بغى بعضنا على بعض انه اراد به جنس الخصمين لان لفظ خصم لفظ المصدر
ويقع على الواحد والجماعة والذكر والانثى على حد واحد لانهم يقولون رجل خصم
ورجال خصم وامراة خصم ونساء خصم كل ذلك بلفظ واحد واذا ثبت ذلك
كان قوله خصمان لا يختص بالاثنين دون من زاد عليهما فلاجل ذلك اخبر
عنهما بلفظ الجماعة وقووا ذلك بان قالوا في اول الاية وهل اتاك نبؤ الخصم اذ
تسوروا المحراب فاخبر عن الخصم بكناية الجماعة فعلم بذلك انه اراد الجنس
دون الواحد وعلى الوجهين جميعا سقط التعلق بالايات **فصل** في معنى قولنا
ان العموم مخصوص وان الله تعالى يجوز ان يريد بالعام الخاص معنى
قولنا العموم مخصوص هو انه استعمل في بعض ما وضع له دون بعض وذلك مجاز
لان حقيقة المجاز ثابتة فيه وشبه ذلك بالمخصوص الذي وضع في الاصل
للخصوص واذا استعمل في بعض ما وضع له في الاصل لا يصير حقيقة فيه
لانا قد دللنا على ان للعموم صيغة وان حقيقتها الاستغراق فمتى استعمل
في غير ذلك ينبغي ان يكون مجازا لان حقيقة المجاز هو ان يستعمل اللفظ
في غير ما وضع له وهذا موجود في العموم اذا اريد به الخصوص فينبغي

ان يكون مجازا ولهذا لا يقولون بمن خاطب بالعموم واراد به بعض ما تناوله انه مخاطب
بالخصوص ولانه اخص الخطاب كما يقولون ذلك في الالفاظ الخاصة فعلم ان ذلك
مجاز فاما اذا قيل فلان خص العموم فالمراد بذلك انه علم من حاله الخصوص بدليل
دل على ذلك وتوهم من اعتقد ذلك ايضا فيه وان لم يكن اعتقاده علما وقد
استعمل كثير من الفقهاء لفظ التخصيص فيما ليس بعام اذا علم بالدليل انه عام
مثل الافعال وغيرها ونحن نبين ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى ويفارق في قولنا
ان العام مخصوص لقولنا الخطاب منسوخ في الحكم والحد جميعا وقد ظن بعضهم
انهما سواء وذلك خطاء من وجوه لان حد التخصيص ما دل على ان المراد
باللفظ بعض ما يتناوله دون بعض وحد النسخ ما دل على ان مثل الحكم الثابت
بالخطاب زايل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالخطاب الاول مع تراخيه
عنه فحدهما مختلف على ما ترى ولان التخصيص يوذن بان المراد بالعموم عند
الخطاب ما عداه والنسخ يحقق ان كل ما يتناوله اللفظ كان مرادا في حال
الخطاب وان كان غير مراد فيما بعده وايضا فان من حق التخصيص لا
يصح الا فيما تناوله اللفظ والنسخ قد يصح فيما قد علم بالدليل انه مراد وان
لم يتناوله اللفظ وايضا فان النسخ يدخل في النص على عين واحد والتخصيص
لا يدخل فيه وايضا فالنسخ في الشرع لا يقع باشياء يقع التخصيص بها نحو
ادلة العقل والادلة المتصلة بالخطاب من الاستثناء وغيرها من اخبار
الاحاد والقياس والادلة المستنبطة عند من اجاز التخصيص بها والتخصيص
قد لا يقع ببعض ما يقع بالنسخ فعلم بجميع ذلك مفارقة التخصيص النسخ
ولا يجب من حيث تناول التخصيص النسخ في بعض الاحكام ان يكونا بمعنى
واحد كما ان مشاركة بيان المجمل للتخصيص في بعض الاحكام لا يدل على ان

معناها

معناها واحد وكون النسخ في المعنى تخصيصا من حيث انه تخصيص للاوقات لا يجب
انه تخصيص لانه اخص منه والتخصيص اعم وكل ذلك يوجب افتراقهما في الحد والحكم فاذا
ثبت ذلك فالقديم تعالى يجوز ان يريد بالعام الخاص لان اهل اللغة اذا كانوا استجازوا
ذلك وتعارفوه وجرت عادتهم باستعماله وكان القديم تعالى متكلما بلغتهم وجب
ان يجوز ان يتكلم بذلك ويريد به الخصوص كما انه يجوز ان يتكلم بالمجاز والحقيقة
والاطالة تارة والايجاز اخرى ويوكد كلامه تارة ولا يوكد اخرى لما كان ذلك من
عادة اهل اللغة وكان تعالى متكلما بلغتهم فينبغي ان يتكلم على طريقتهم الا انه متى تكلم
بلفظ العام واراد به الخاص فلا بد من ان يدل عليه ويقرن منه ما يدل على تخصيصه
والا كان موجبا لاعتقاد الجهل كما انه اذا اراد بالحقيقة المجاز فلا بد من ان يدل
عليه وايضا فاذا جاز ان يدل عليه دليلا غير الاستثناء فعلم به انه اراد
الخصوص لان الاستثناء دليل التخصيص كما ان غيره من الادلة كذلك ويدل
على جواز ذلك ايضا ان الله تعالى تكلم في مواضع بلفظ العام وقد علمنا انه اراد
الخصوص التخصيص فلو ان ذلك كان حسنا والا لم يحسن منه ذلك وليس لاحد
ان يقول كما لا يحسن منه الاخبار لا على القطع والامر على الشروط في بعض الوجوه
وحسن ذلك فينا فكذلك لا يمتنع استعمال العام في الخاص فينا وان لم يحسن
منه تعالى وذلك ان هذا اولا باطل بما قلناه من وجودنا مواضع كثيرة من
القرآن يحتمل ظاهرها العموم وقد علمنا انه اراد بها الخصوص بل اكثر القرآن
كذلك ثم انه انما حسن منا الاخبار والاوامر بالشروط لما لم يكن لنا طريق الى
العلم بما يتبع من الشروط ولم يحسن ذلك في القديم تعالى بالعالم بالعواقب ولذلك
لم يحسن منا ان نخبر عما نعلمه بشرط لما كان العلم حاصلا لنا وهذه جملة كافية
في هذا الباب فصل في ان العموم اذا خص كان مجازا وما يتصل به

يعلم ذلك وحصر ادلته ذهب كثير من اصحاب الشافعي واصحاب ابي
حنيفة الى ان العموم من مع الدليل الذي خص به حقيقة فيما عداه ما
خص منه وسوآ كان ذلك الدليل لفظا متصلا او منفصلا او غير
لفظ وذهب ابو عبد الله البصري الى انه ان كان ذلك الدليل لفظا
متصلا من استثنآ وغيره كان حقيقة فاما اذا لم يكن متصلا فانه
يصير مجازا وذهب ابو علي وابو هاشم ومن تبعهما واكثر المتكلمين
وباقي الفقهآ الى انه يصير مجازا باي دليل خص وهو الصحيح والذي
يدل على ذلك انا قد بينا في هذا الكتاب ان حقيقة المجاز ان يستعمل
اللفظ في غير ما وضع له فاذا ثبت ذلك وقد دللنا على ان للعموم طبعه
تخصه يفيد الاستغراق فينبغي اذا استعملت فيما دون الاستغراق
ان يكون مجازا لثبوت حقيقته فيه وهذا يبين انه يصير مجازا باي
دليل خص سوآ كان لفظا متصلا او منفصلا او غير لفظ وليس
لاحد ان يقول ان العموم اذا خص فلم يتناول غير ما كان يتناول
بل ما يتناوله في حال الخصوص يتناوله في حال الاستغراق كيف يكون
مجازا وذلك انا لم نقل انه يصير مجازا لتناوله ما تناوله وانما صار
مجازا لانه لم يتناول ما زاد عليه من الاستغراق فصار في ذلك
كانه استعمل في غير ما وضع له فان قيل اليس الكلام اذا انضم بعضها
الى بعض تغير معناه ولا يكون ذلك مجازا وذلك نحو الخبر اذا انضم
الى المبتدا والحروف الداخلة على الجمل من حرف الشرط او استفهام او
نفي او تمن وما اشبه ذلك فقولوا في العموم ايضا مثل ذلك اذا
اخص انه لا يصير مجازا لما قارنه من الدليل الذي اقتضى تخصيصه

قيل

قيل لهم اول ما في هذا ان هذه الشبهة توجب ان لا يكون في الكلام مجاز اصلا لانه
يقال ان اللفظ ما دل على انه مجاز كلاهما حقيقة فيما اريد به وهذا واضح
البطلان ثم ان هذه الامثلة انما يمكن ان يكون شبهة لمن قال اذا خص
بدليل لفظي متصل لا يصير مجازا فاما اذا خص بدليل غير مقترن باللفظ
وبدليل منفصل وان كان لفظيا فلا يكون ذلك نظيرا لهذه الامثلة ونحن
نجيب عن جميع ذلك ونفصل بينه وبين العموم اما ما ذكروه من الخبر
انضاف الى المبتدآ فان ما كان كذلك لان المبتدآ بانفراده لا يفيد شيئا
بل احتاج في الفائدة الى الخبر الذي يكمل الفائدة به فجرى ذلك مجرى بعض الاسم
فانه لا يفيد حتى يكمل جميع حروفه ولا نقول ان انضمام بعض الحروف الى
بعض ليكامل الفائدة مجاز وقبل تكاملها يكون حقيقة لان ذلك كله
فاسد لان الفائدة انما يتم عند اخر حرف منها فكذلك القول في المبتدا والخبر
وليس كذلك القول في العموم لان لفظ العموم مستقل بنفسه ويفيد فائدته
التي وضع له ولا يحتاج الى امر اخر وانما دخل عليه وانما دخل عليه ما
اقتضى استعماله في غير ما وضع له فينبغي ان يحكم بكونه مجازا واما الحروف
الداخلة على الجمل فانما يحدث فيه معنى من المعاني فيخبر معناها
ان كانت خبرية وقد دخل عليها حرف الاستفهام احدث فيها معنى
الاستخبار وكذلك لفظ التمني وحروف الشرط وغيرها ولم يخبر
هذه الحروف احكام الجملة من زيادة الى نقصان او نقل الى ما وضع له
فلا ينبغي ان يكون مجازا وليس كذلك الفاظ العموم لانها بعد التخصيص
لا يفيد ما كانت يفيده قبل التخصيص فينبغي ان يكون مجازا على
ان هذا يوجب ان لا يكون قول القائل رايت سبعا ثم قال

عقيب ذلك اني اردت رجلا شجاعا او قال رايت حمارا او حافظا ثم قال اردت
بليدا مجازا لانه قد وصل بالكلام لفظا دلّ به على مراده وجرى ذلك مجرى
الحروف الداخلة على الكلم الجمل حسب ما سلتنا في العموم سواء وهذا لا يقوله
احد واذا لم يلزم ذلك فكذلك لا يلزم في العموم اذا خص بدليل متصل به او
منفصل اذا كان لفظا فان تعاطوا الفرق بين ذلك فكل شي اوردوه في ذلك
امكننا ان نورد مثله فيما سألنا عنه فاما ما به يصير العام خاصا فهو
قصد المخاطب لان اللفظ اذا كان موضوعا للاستغراق فاذا اراد استعماله
فيما وضع له يحتاج ان يقصد الى ذلك وكذلك اذا اراد ان يستعمله في بعض
ما وضع له يحتاج الى ان يقصد ذلك وجرى ذلك مجرى اللفظ الموضوع للامر
في انه يحتاج ان يقصد به ما وضع له من استدعاء الفعل فاذا اراد استعماله
في الته له تهديدا او النهي يحتاج الى القصد الى ذلك فاثبت هذه الجملة فالتخصيص
فالتخصيص في الحقيقة يقع بالقصد لا بالادلة الدالة على ذلك من الكتاب
او السنة او العقل لان هذه الادلة تكشف عن غرض المتكلم بالخطاب
وهو قصد العموم او الخصوص وليست موجبة لذلك وانما قلنا لان التخصيص
يضاف الى المتكلم فيقال انه مخصوص بخطابه فينبغي ان يكون وقع بذلك
بشيء من فعله ولا يقع بالدليل الذي ربما كان من فعل غيره وجرى ذلك
مجرى قصده الى استعمال اللفظ فيما وضع له في ان القصد تفيد تعلقه
فيما وضع له او غير ما وضع له من المحال دون الدليل الدال على ذلك
وعلى هذا سقط قول من قال ان من شان التخصيص ان لا الا بما
متصل بالخطاب مجاز فله ولا يجوز ان يقع بالادلة المنفصلة لان
على هذا التحرير الذي قلنا ان التخصيص يقع بالقصد فقد اجبنا ما

قاله

قال والقصد مقترن بالخطاب غير منفصل منه فاما الادلة الدالة على
ذلك فلا يجب ذلك فيها لانها قد يكون متصلا به وقد يكون متقدمه
عليه الا ترى ان ادلة العقل يخص بها العام على بعض الوجوه وقع
هذا فهي متقدمه لحال الخطاب ولما الادلة الدالة على التخصيص تجري مجرى
نفس التخصيص وقد يتوسع في الادلة انها هي المخصصة وذلك مجاز والحقيقة
ما قلناه وانما يسوغ لهم ذلك من حيث يوصل بها الى العلم بالخصوص فاطلق
عليها انها المخصصة وذلك مجاز على ما بيناه فاما الادلة التي يعلم بها
التخصيص فعلى ضربين احدهما ما يتصل بالخطاب من الكلام والاخر ما
ينفصل عنه من الادلة وما يتصل بالخطاب فينقسم اقساما منها الاستثناء
وله حكم نفرد له ومنها الشرط وله ايضا احكام سنبينه ومنها تقييد الخطاب
بالصفات ولذلك ايضا باب مفرد نذكره وما ينفصل من الخطاب ف
الادلة على ضربين احدهما دليل يوجب العلم من دليل العقل والكتاب
او السنة المقطوع بها او الاجماع وهذه الادلة كلها لا خلاف بين اهل
العلم في جواز تخصيص العموم بها وانما قالوا ذلك لان لا يجوز القول بتكافؤ
الادلة فاذا كان العام دليلا على الاستغراق وما دل على الخصوص دال على
تخصيصه فلا بد من تخصيص العام به والا ادى الى اسقاط احد الدليلين
او ابطالهما معا او العدول الى الاخر وكل ذلك فاسد والضرب الاخر
وهو الذي لا يوجب العلم فهو على ضربين خبر واحد وقياس واما خبر
الواحد فنذكر ما عندنا في ذلك في باب مفرد واما القياس فلا يجوز
العمل به اصلا الا في التخصيص العام ولا غيره من الاحكام ونحن ندل
على ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى ومن خالفنا من الفقهاء الذين اوجبوا

العمل بخبر الواحد والقياس اختلفوا في جواز تخصيص العموم به وسنذكر
اختلافهم في ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذه جملة كافية في هذا الباب فصل
في ذكر جمل من احكام الاستثناء ذهب المتكلمون باجمعهم والفقهاء //
المحصلون الى ان من شرط الاستثناء ان يكون متصلا بالكلام ولا
يجوز انفصاله عنه وحكي عن ابن عباس انه كان يذهب الى انه يجوز
تاخيره عن حال الخطاب وذلك مستبعد من قوله والذي يدل على صحة
ما قلناه اولا ان اهل اللغة لا يعدون ما انفصل من الكلام استثناء كما
لا يعدون ما تقدمه كذلك فلو جاز لاحد ان يخالف في المتاخر فيسميه استثناء
جاز لغيره ان يخالف في المتقدم فيسميه استثناء ويدل ايضا على ذلك
ان الاستثناء متى انفصل عن حال الخطاب لا يفيد اصلا فكيف يجوز
ان يكون الاستثناء من جملة الكلام المتقدم فان قالوا الاستثناء
اذا تاخر لا يستقل بنفسه فلا يفيد فانه يجوز ان يقرن به من
الكلام ما يدل على انه متعلق بالكلام الاول فيفيد حينئذ ويعلق به
قيل له اذا كان لا يفيد بنفسه وانما يتعلق بالكلام الاول بلفظ
يقترن به فقد صار المخصص للكلام الاول اللفظ الذي اقترن به
بالاستثناء وان كان كذلك فلا معنى للاستثناء وكان استعماله
لغوا وليس لهم ان يقولوا ان القائل اذا قال رايت القوم ثم قال
بعد زمان الا زيدا وقال اردت بهذا الاستثناء من اللفظ
الاول افاد انه غير داخل في الجملة الاولى ولو لم يذكر الاستثناء اصلا
واقتصر على هذا القول المقترن به لما افاده ذلك فعلم بذلك ان
التخصيص يقع بلفظ الاستثناء وانما يعلم بالكلام المقترن به تعلقه

بالاول وذلك ان هذا متى كان على ما ذكر يفيد غير انه لا يحسن من وجهين
احدهما ان بيان تخصيص العموم لا يجوز ان يتاخر عن حال الخطاب
على ما نبينه فيما بعد واذا لم يجز ذلك لم يحسن هذا والثاني انه يؤدي الى
ان لا يفهم بشيء من الكلام امر اصلا ولا باخبار النبي صلى الله عليه وآله
اذا اخبر عن نفسه او اخبار الله تعالى اذا اخبرنا بفعله لانا لا نامن
ان ياتي بعد ذلك استثناء يدل على انه اراد بعض ما يتناوله اللفظ
الاول وكذلك لا يفهم بالكلام حقيقة ما وضع بان ياتي في المستقبل دليل
يدل على انه اراد المجاز وهذا يؤدي الى ما قد بيناه من ان لا يفهم بالكلام
شيء اصلا وذلك فاسد على ان الذي ذكروه لو حسن في تاخير الاستثناء
يحسن تاخير خبر المبتدا عن المبتدا مثلا ان يقول القائل اليوم
زيد ويقول غدا قائم ويقرن به من الكلام ما يدل على انه متعلق بما
تكلم به امس فان ارتكبوا ذلك كان قبحه معلوما وان راموا الفصل
لم يجدوه واذا ثبت ما قلناه من وجوب اتصاله بالكلام فمن حقه
ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وقد دللنا
على ذلك في باب ان العموم له صيغة بما بيناه من الاستثناء في الا
عداد يفيد ذلك فينبغي ان يكون ذلك حقيقة واستوفينا الكلام
فيه فاما استثناء الاكثر من اللفظ الاول فذهب اكثر المحصلين
من المتكلمين والفقهاء واهل اللغة الى ان استثناء الاكثر من
يجوز وقال بعضهم انه يحسن استثناء الاقل فاما استثناء
الاكثر فلا يجوز لان ذلك لم يوجد استعماله والذي يدل على
صحة ذلك ان الاستثناء يخصص للكلام الاول فكما يجوز ان

التخصيص لا

يخص اللفظ ويخرج منه الاكثر فكذلك حكم الاستثناء لانه بعض ادلة التخصيص
وايضا اذا كان من حقه ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فلا
فرق بين ان يخرج الاكثر او الاقل في انه على حد واحد فاما قول
من خالف في ذلك ان ذلك لم يستعمل فلا يبطل ما قلناه لانه ليس
كلما قل استعماله لم يحسن ولو لزم ذلك للزم ان لا يحسن استثناء
النصف من الكلام او ما يقارب النصف لان ذلك ايضا غير
مستعمل وذلك لا خلاف في جوازه فاما الاستثناء من غير الجنس فلا
يمكن دفع استعماله لانهم قالوا ما في الدار احد الا وتدا وقالوا وبلدة
ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس وتد ليس من احد ولا اليعافير
من جملة الانيس وغير ذلك عمرانه وان كان مستعملا فانه مجاز و
ذهب قوم الى انه حقيقة والذي يدل على ما قلناه انا قد بينا ان من
حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته ونحن
نعلم ان القائل لو قال ما في الدار احد ولم يستثن لم يفهم من ذلك
الا نفي العقلاء ولا يفهم منه نفي الاوتاد فاذا قال الا وتدا فينبغي
ان لا يكون استثناء حقيقة ويكون مجازا لانه لم يدخل في الكلام الاول
وكذلك لو قال وبلدة ليس بها انيس وسكت لم يفهم من ذلك انه ليس
بها انسان ولم يفهم من ذلك انه ليس بها بهائم وكذلك اذا قال
الا اليعافير والا العيس يجب ان يكون مجازا وانما حسن عندهم
هذا النوع من الاستثناء لان فيه معنى من الكلام الاول لانه
اذا قال ما في الدار احد افاد انه ليس فيها احد ثابت فلما كان
الوتد ثابتا في الدار حسن ان يستثنى من الثبوت لا من لفظ

احد

احد وكذلك قالوا في قولهم وبلدة ليس بها انيس انه نفى كون الناس مقيمين
فيها فلما كانت اليعافير والعيس مقيمة فيها حسن ان يستثني عنها من الاقامة
وقال قوم انه لم يرد بالانيس الناس وانما اراد ما يونس به ويسكن اليه ولما
كانت اليعافير والعيس مما يسكن اليها على بعض الوجوه ويستانس بها
حسن ان يستثني فيها وعلى هذا الوجه فالاستثناء ما وقع الا من جنس
فاما قوله تعالى فسجد الملائكة اجمعون الا ابليس فقد قيل فيه وجهان
احدهما ان ابليس كان من جملة الملائكة الا انه عصى بترك السجود فحسن
ان يستثنيه من جملة الملائكة هذا على مذهب من جوز على جنس الملائكة
المعاصي ومن لم يجوز ذلك عليهم قال ان ما استثناه لانه كان
ايضا مامورا بالسجود كما انهم كانوا مامورين لذلك فاستثناه من جملة
المامورين لا من جملة الملائكة ويكون ذلك حملا على المعنى والوجهان جميعا
قريبان فاما قوله وما كان لمومن ان يقتل مومنا الا خطا فقد قيل فيه
ان المومن لا يقتل الا خطا لانه لو قتله متعمدا لم يكن مومنا لان الفسق
يخرج من اطلاق اسم الايمان عليه ومن قال الفسق لا يخرج من
الايمان قال قوله الا خطا معناه بمعنى لكن ان قتل خطا كان حكمه
كذا وكذا وكذلك قوله لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم منقطع
عن الاول لان من رحم معصوم وليس هو بعاصم بداخل في الكلام
الاول فاما من خالف في ذلك وحمل الاستثناء على الاقرار وقال
كما يحسن ان يستثنى في الاقرار من غير جنس ما اقر به فكذلك
في الاخبار وغيرها فقوله يبطل لان هذا طريقه القياس وليس
يجوز ان يثبت اللغة واحكام الفاظها بالقياس ثم الصحيح

في الاقرار مما يقوله في الاستثناء انه لا يحسن ان يستثنى فيه من غير
جنسه فان دل دليل من اجماع وغيره على خلافه حكمنا بجوازه وعلمنا
انه استثناء منقطع كما قلناه فيما تقدم من الالفاظ فاما اذا تعقب
جملا كثيرة فالى ايها ترجع فسنذكره في باب مفرد ان شاء الله تعالى
وحده فصل في ان الاستثناء اذا تعقب جملا كثيرة هل
يرجع الى جميعها او الى ما يليه ذهب الشافعي واصحابه الى ان
الاستثناء اذا تعقب جملا كثيرة وكان يصح ان يرجع الى كل واحد
منها بانفرادها يجب ان يرجع اليها كلها وذهب ابو الحسن الكرخي
واكثر اصحاب ابي حنيفة الى انه يرجع الى ما يليه من المذكور وقال
سيدنا المرتضى قدس الله روحه انه يرجع الى ما يليه قطعا ويجوز
مع ذلك رجوعها الى ما تقدمها من الجمل ويقف ذلك على البيان
ويقوى في نفسي المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان الكلام اذا
عطف بعضه على بعض بالواو الموضوعة للجمع صار كانه مذكور بلفظ
واحد الا ترى انه لا فرق بين ان يقول القائل رايت زيدا وعمروا
وخالدا وبين ان يقول رايتهم بلفظ يشملهم فاذا صح ذلك و
الاستثناء لو ذكر عقيب الجملة المتناولة بجميعهم كان متعلقا
بهم فكذلك اذا ذكر عقيب الجملة المعطوف بعضها على بعض
لانها في حكم الجملة الواحدة ويدل ايضا على ذلك ان الشرط اذا تعقب
جملا كثيرة فلا خلاف في انه يرجع الى جميعها والعلة الجامعة بينهما
ان كل واحد منهما لا يستقل بنفسه ويحتاج الى تعليقه بغيره
ليفيد فلما اتفقا في هذا الحكم يجب اتفاقهما في وجوب رجوع

كل واحد

كل واحد منهما الى ما تقدم فان قيل انما وجب ذلك في الشرط لان له صدر
الكلام فهو وان ذكر اخر الكلام فكانه مذكور في اوله واذا كان مذكورا
في اوله فالجمل كلها معطوفة عليه وهو داخل عليها فوجب تعلقها
بها فكذلك حكمه اذا تاخر قيل لهم لا نسلم ان له صدر الكلام حتى لا يجوز ان
يوخر بل الوجود بخلافه وانما يستعمل تارة في صدر الكلام وتارة في اخره
وليس مخالفة للاستثناء في جواز تقدمه يوجب مخالفته في كل وجه
الا ترى انه قد خالف الاستثناء ايضا في انه لا يدخل الا على افعال
مستقبلة او ما يقدر فيها الاستقبال وليس كذلك الاستثناء
فانه يدخل على ما كان ماضيا او مستقبلا او يكون اسما وليس فيه
معنى الفعل اصلا وكل ذلك لا يصح في الشرط ولم يجب بذلك ان
يكون حكم الاستثناء حكمه فكذلك فيما قلناه ويدل ايضا على ما ذهبنا
اليه ان الاستثناء بمشية الله تعالى اذا تعقب جملا كثيرة وجب
رجوعه الى جميعها فكذلك يجب ان يكون حكم الاستثناء الاخر
مثله والعلة الجامعة بينهما ما قدمنا لها من افتقار كل واحد
منهما الى ما يتعلق به غير مستقل بنفسه واستدل من
خالف على صحة ما ذهب اليه بان قال ان الاستثناء انما وجب
تعليقه بما تقدم لانه لا يستقل بنفسه ولو استقل بنفسه
وجب ذلك فيه فاذا علقناه بما يليه فقد افاد واستقل بنفسه
فلا معنى لرده الى جميع ما تقدم والجواب عن ذلك ان هذا اولا
ينتقض بالشرط والاستثناء بمشية الله تعالى لانهما انما علقا بما
تقدم لانهما لا يستقلان بانفسهما ومع هذا لا يجب تعليقهما

بما يليهما فحسب دون ما تقدم ولذلك القول في الاستثناء ثم اذا وجب
تعليقه بما تقدم لكونه غير مستقل بنفسه فجعل صار بان تعلق بما يليه
باولى من ان تعلق بما قبله واذا لم يكن هناك ما يخصصه بما يليه وجب
تعليقه بجميع ما تقدم لفقد الاختصاص واستدلوا ايضا بان قالوا
قد ثبت ان الاستثناء من الاستثناء لا يرجع الا الى ما يليه ولا يرجع
الى الجملة الاولى فكذلك القول في الجمل الكثيرة يجب ان يكون حكمه ذلك
الحكم في رجوعه الى ما يليه والجواب عن ذلك من وجوه احدها انا انما
اوجبنا في الجمل الكثيرة ان يرجع الى جميعها لما كانت بعضها معطوفة
على بعض بواو العطف التي توجب الاشتراك وتصير الجمل الكثيرة
في حكم الجملة الواحدة على ما بيناه وليس هذا موجودا في الاستثناء من
الاستثناء لانه ليس هناك ما يوجب اشتراك الجملة الثانية للجملة
الاولى فلا يجب ان يرجع الى الجملة الاولى والثاني انه انما لم يحسن
ذلك لانه لا يفيد شيئا لان القائل اذا قال لزيد عندي عشرة الا ثلثة
فقد اقر له بالسبعة فاذا قال بعد ذلك الا واحدا فان رددناه
الى الجملتين معا لكان يجب ان ينقص من الثلثة واحدا فيصير
المستثنى منه ثمانية وكان يجب ان ينقص من الجملة الاولى ايضا
واحدا فيرجع الى السبعة فلا يفيد الا ما افاده الاستثناء الاول
ولا يكون لدخول الاستثناء الثاني فايدة قلنا انه لا بد ان يكون
استثناء من الجملة التي يليها فيصير اقرارا بالثمانية ويكون ذلك
مفيدا وليس لاحد ان يقول هلا رددتموه الى الجملة الاولى فحسب
وجعلتموه كانه اقر بسبعة وذلك ان هذا لم تجنبه احد

لان

لان احدا لم يقل انه يرجع الى ما تقدم ولا يرجع الى ما يليه مع امكان
ان يرجع اليه لان الناس بين قايلين قايل يقول انه يرجع الى ما يليه وهو
مقصور عليه وقايل يقول يرجع اليهما وليس فيهما من يقول انه يرجع
الى ما تقدم ولا يرجع الى ما يليه وذلك باطل بالاتفاق ولان ذلك
لو كان مردودا اليهما لوجب دخول واو العطف فيه فيقول له عندي
عشرة الا ثلثة والا واحدا حتى يكون اقرارا بالستة وقد اجاب بعض
من نصر المذهب الذي اخترناه عن شبهة الاستثناء من الاستثناء
بان قال الاستثناء من الايجاب نفي ومن النفي ايجاب ومحال
ان يكون الشيء الواحد مستثنى منهما وهذا ليس بصحيح وذلك
ان المحال هو ان ينفى الشيء على الحد الذي اثبت وذلك ليس بموجود
ههنا لان الاستثناء من الجملة الاولى التي هي مثبتة نفي والاستثناء
من الجملة المنفية اثبات وهما جملتان متباينتان فلا تنافي بين ذلك
فيهما والمعتمد ما قلناه من الوجهين ۝ وقد استدل كل واحد من
الفريقين باشياء وجدوها موافقة لما يذهبون اليه اما
من رجوع الاستثناء الى ما يليه او رجوعه الى جميع ما تقدم لا يمكن
الاعتماد عليها لان القائل ان يقول ان ذلك انما علم بدليل
اخر غير الوجه المعول على الوجود لا يمكن لانه لا ينعارض الوجود
المخالف له وهذه شبهة من خالف وقال بالوقف في ذلك على
ما قلناه فعلم بذلك ان المعول على ما قلناه **فصل** في ذكر جمل
من احكام الشرط وتخصيص العموم به اعلم ان من حكم الشرط الا
يدخل الا على المنتظر اما لفظا او تقديرا لان ما وجد ومما قد مضى

او وجد في الحال لا يصح دخول الشرط فيه ومن حقه ان يخص المشروط
الا ان يقوم دليل على انه دخل للتاكيد فيحمل عليه ويخرج في المعنى
من ان يكون شرطا فاما من يخص المشروط فنحو قوله تعالى فلم
تجدوا ما فتيمموا صعيدا ونحو قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين
مسكينا فلا فرق بين ان يكون الشرط متقدما او متاخرا في انه يخص
تخصيص المشروط وذهب النحويون الى انه متى تاخر فالمراد به المتقدم
لانه له صدر الكلام ويقوى في نفسي انه لا فرق بين تقدمه وتاخره
ولا يمتنع ان يجعل الشرط الواحد شرطا في اشياء كثيرة كما لا يمتنع ان
يكون المشروط الواحد مشروطا بشروط كثيرة وذلك مثل قول
القايل من دخل داري اكل طعامي وشرب شرابي فله درهم فانه يستحق
يستحق الدرهم اذا دخل الدار واكل وشرب فاما بواحد منها
فلا يستحق ذلك ولذلك يصح ان يقول ان دخلت الدار فلك
خلعة ودراهم وطعام فانه متى دخل استحق جميع ذلك فتارة
يكون الشرط واحدا والمشروط اشياء وتارة يكون الشرط اشياء
والمشروط واحد وكل ذلك جايز ويلحق بهذا الباب تعليق
الحكم بغاية لانها تصير بمنزلة الشرط في ثبوت ذلك او نفيه وذلك
نحو قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن لانه جعل نفي التطهير شرطا
في حظر قربهن ووجوده مبيحا لذلك ونحو قوله قاتلوا الذين
لا يومنون بالله ولا باليوم الاخر الى قوله حتى يعطوا الجزية
عن يد وهم صاغرون فجعل اعطاء الجزية حدا يجب عنده الكف
عن قتالهم فجعله شرطا في ثبوت القتل وكذلك قوله وكلوا

واشربوا

واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فجعل
طلوع الفجر حدا يجب عنده الكف عن الطعام والشراب لمن اراد الصوم
وعدمه مبيحا لذلك ونظاير ذلك كثيرة وقد يجعل للحكم الواحد غايات
واكثر وقد يجعل غاية واحدة لاحكام كثيرة كما قلنا في الشرط سواء والشرط
والغاية جميعا يدخلان في جميع احكام الافعال من واجب وندب ومباح
فينبغي ان يجرى الكلام على ما قلناه ان شا الله فصل في ذكر الكلام
في المطلق والمقيد المقيد يخص العام ويخص المطلق الذى ليس بعام فمثال
تخصيصه للعام قول القايل من دخل داري راكبا اكرمته ولقيت
الرجال الاشراف فقوله راكبا خص لفظ من لانه لو لم يذكره لوجب
عليه اكرام كل من دخل داره سوا كان راكبا او ماشيا وكذلك لو لم
يقيد لفظ الرجال بالاشراف لكان متناولا لجميع الرجال سوا كانوا
اشرافا او غير اشراف واما تخصيصه المطلق وان لم يكن عاما مثل
قوله تعالى فتحرير رقبة مومنة فقوله مومنة قد خص رقبة لانه لو لم
يذكر ذلك لكان يجوز تحرير اى رقبة كانت سواء كانت مومنة او
غير مومنة وكذلك قوله فصوم شهرين متتابعين لانه لو لم يذكر
ذلك لكان يجوز متتابعين وغير متتابعين والتقييد لا
يخلو من ان يكون متصلا بالاطلاق او منفصلا عنه فما كان متصلا
فلا خلاف في انه يخص المطلق وان كان منفصلا فلا يخلو من ان
يكون ما اطلق في موضع هو بعينه الذى قيد في موضع اخر
او غيره فان كان هو بعينه فلا خلاف ايضا في انه يجب تخصيصه به
وان كان غيره فلا يخلو من ان يكون من جنسه او من غير جنسه

فان كان من غير جنسه فلا خلاف ايضا في انه لا يجب تخصيصه به
وانه ينبغي ان يحمل المطلق على اطلاقه ويحمل المقيد على تقييده وبيان
ذلك ان يرد تحرير الرقبة مقيدا بالايمان في كفارة قتل الخطا او
يرد مطلقا في باب النذر او العتق المتبرع به فان كل واحد منهما
ينبغي ان يحمل على ظاهره على ما بيناه فان كان من جنسه فلا يخلو
من ان يكون عن جنسه في موضع اخر مقيدا فحسب او يكون
في موضع مقيدا او في موضع اخر مطلقا فان ورد من جنسه
مطلقا ومقيدا في موضعين فلا خلاف ايضا في انه لا ينبغي حمله
على احدهما لانه ليس بان نقيد لاجل ما قيد من جنسه باولى من
ان يحمل على اطلاقه لاجل ما اطلق من جنسه ومثاله صوم كفارة
اليمين قالوا ليس بان يحمل ما شرط فيه التتابع من كفارة الظهار
باولى من ان يحمل على ما شرط فيه التفريق من صوم المتمتع و
يجب ان يترك على ظاهره وان كان من جنسه ما هو مقيد فحسب
نحو اطلاق الله تعالى الرقبة في الظهار وتقييده لها بالايمان في
كفارة قتل الخطا فقد اختلف العلما في ذلك فمنهم من قال ان
المطلق على اطلاقه لا يوثر تقييد المقيد فيه وهو مذهب
اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي ومنهم من قال
ان المطلق يصير مقيدا بتقييد ما قيد من جنسه واختلفوا
فمنهم من قال يجب حمل المطلق على المقيد لغة وعرفا ولا يحتاج
الى قياس ومنهم من قال ان اللغة لا يقتضي ذلك وانما يحمل عليه
قياسا وهو قول جماعة من اصحاب الشافعي وممن ذهب الى القول

الاول

الاول اختلفوا فمنهم من قال المطلق لا يجوز ان نقيد بان يقاس على المقيد
قالوا لان ذلك يقتضي زيادة في النص وذلك نسخ ولا يصح النسخ بالقياس
وهو المحكي عن المتقدمين من اصحاب ابي حنيفة وعن ابي الحسن ومنهم
من قال انه لا يجوز ان نقيد ثم اختلفوا فمنهم من قال يقتضي تخصيص
المطلق لا الزيادة فيه ومنهم من قال انه يقتضي الزيادة فيه وجوز
الزيادة بالقياس ولم يعده نسخا فهذه جملة الخلاف فيه والوفاق والذي
اذهب اليه انه ينبغي ان يحمل المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده ولا يخص
احدهما بالاخر وانما قلت ذلك لان حمل احدهما على الاخر قياسا انما يسوغ ذلك
لمن جوز العمل به فاما على ما نذهب اليه في المنع منه وحظر استعماله فلا يجوز
لا في هذه المواضع ولا في غيره واما حمل المطلق على المقيد من غير قياس فيفسد
والذي يدل على ذلك ان من حق الكلام ان يحمل على ظاهره الا ان يمنع منه مانع
واذا كان المقيد غير المطلق وهما حكمان مختلفان فكيف يومر احدهما في
الاخر فان قالوا لان الله تعالى اطلق الشهادة في موضع وقيدها بالعدالة ثم
في موضع اخر علم من ذلك تقييدها بالعدالة في الموضع الذي اطلقها
فيه فيجب ان يجعل ذلك عبرة في امثاله قيل لهم ان المطلق من الشهادة
انما قيد بالعدالة للدليل دل على ذلك من اجماع او غيره ولم يجعل العدالة
شرطا في الشهادة ولانها قيدت في موضع اخر بالعدالة فمن ادعى
ذلك فعليه الدلالة ونحن لو خلينا والظاهر لما قيدنا الشهادة المطلقة
وتركناها على اطلاقها فان قالوا القران كله كالكلمة الواحدة وقد روي
ذلك عن امير المومنين عليه السلام فيجب ان يكون المقيد
وان انفصل من المطلق فكانه متصل به فيصير ذلك بمنزلة قوله والذاكر

والذاكرين الله كثيرا والذاكرات انه مقيد بما تقدم كانه قال والذاكرات الله
قيل لهم اذا سلمنا اما ذكرته لم يجب ما ذهبت اليه لان المطلق
والمقيد لو افترقا لما وجب تقييد المطلق بالمقيد اذا كان حكمين
مختلفين يدل على ذلك انه لو قال من قتل مومنا خطا فتحرير رقبة
مومنة والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير
رقبة لما وجب ان يكون الثانية مقيدة لاجل كون الاولى مقيدة
فالتعلق بقولهم ان القران كالكلمة الواحدة لا معنى له فاما قوله تعالى
والذاكرين الله كثيرا والذاكرات انما حملناه على الاول لانه لا يستعمل
بنفسه ولا يفيد شيا وانما حذف منه لفظ الله لدلالة الاول عليه
اختصارا وليس كذلك المطلق لانه مفيد ومستقل بنفسه فلا يحتاج
الحمل على المقيد بل يترك على حاله على انه يلزمه من خالف فيما قلناه
ويجوز تخصيص المطلق لكان المقيد ان يزيد في كفارة القتل الاطعام
لما كان ذلك ثابتا في كفارة الظهار وفي التيمم مسح الراس والرجلين
لما كان ذلك ثابتا في الوضوء وغير ذلك من المواضع وذلك لا يرتكبه
احد فاما من حمل احدهما على الاخر قياسا فعلى مذهب من اوجب
القياس قوله اولى من قول من منع من ذلك وانما قلنا ذلك لان
الرقبة المطلقة وان كانت من جهة اللفظ ليست عامة وهي في المعنى
عامة لانها يقتضي دخول جميع الرقاب فيه فاذا علم بالقياس ان
من شرطها ان يكون مومنة عند من قال بالقياس صار المجزي منها
اقل مما كان يقتضيه اطلاقه فصار تخصيصا من هذا الوجه فينبغي
ان يسوغ استعمال القياس وليس لهم ان يقولوا ان ذلك زيادة

لا

لا تخصيص لان المعتق من الرقبة هو الشخص دون الايمان فاذا شرط فيها الايمان فقد
شرط فيها ما لا يقتضيه لفظها ومن حق التخصيص ان يكون متناولا لما يتناوله
اللفظ المخصوص فيجب ان يكون زيادة وذلك ان الايمان وان لم يعقل من
الرقبة فقد عقل منها المومنة والكافرة كما يعقل منها الصحيحة والسقيمة
فاذا ثبت ذلك كان تقييده بانها مومنة يقتضي اخراج الكافرة التي كانت
معقولة من الكلام لولا هذا التقييد فيصح ان ذلك تخصيص لا زيادة وقد
يكون التخصيص على ضروب احدها ان يكون التخصيص بلفظ المخصوص منه
نحو قول القائل رايت الزيدين الا زيد بن خالد وما شاكل ذلك وقد يكون بخلاف
لفظ المخصوص منه وما يتناوله داخل تحت المخصوص منه لفظا نحو قوله
تع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وقد يكون التخصيص بان اللفظ
يتناول جنسا من غير اعتبار صفة ويخص بعد ذلك بذكر صفة من صفاته
نحو قول القائل تصدق بالورق اذا كان صحاحا فيستثنى منه ما ليس بصحيح
وان كان اللفظ الاول لم يتناول ذلك على التفصيل وقد علم ان الرقبة اذا وردت
منكرة لم يختص عينا دون عين فصح تخصيص الكافرة منها وتخصيص
ذلك قد يكون بان يقترن الى الرقبة صفة يقتضي اخراج الكافرة وقد يكون
باستثناء الكافرة فلا فصل بين قوله عز وجل فتحرير رقبة مومنة
وبين قوله الا ان يكون كافرة وهذا بين ولو سلم ان ذلك زيادة لكان
لا يمتنع ان يثبت به قياسا عند من قال به اذا لم يكن نسخا وليس كل
الزيادة في النص يكون نسخا على ما بيناه في باب الناسخ والمنسوخ
وهذه الزيادة مما لا توجب نسخا على ما بيناه وقد الزم القائلون
بتقييد المطلق قياسا ما الزمنا من قال ذلك من غير قياس مرابحا.

مسح الراس في التيمم والاطعام في كفارة قتل الخطا واجابوا عن ذلك بجوابين
احدهما ان ذلك كان جائزا لكنه منع الاجماع منه وهذا انما يصح على مذهب
من اجاز تخصيص العلة فاما من لم يجز ذلك فلا يمكنه هذا الجواب و
الجواب الثاني قالوا القياس انما يصح ان يستعمل في اثبات صفة الحكم وتقييده
لا في اثبات نفس الحكم لان اثبات عدد الشهود بالقياس لا يجوز وان جاز
اثبات عدالتهم قياسا واعترض هذا الجواب بان قالوا ان الامرين
واحد في جواز القول بهما قياسا وقد استعمل الشافعي القياس في اثبات
عبادات نحو اثبات الصوم بدلا من هدي المحصر وغير ذلك كما استعمله
في التقييد وفي اثبات الصفات فلا يمكنه ان ينكر هذا على مذهبه والتعلق
بما قالوه جميعا الاولى ما قالوه اولا وهذه جملة كافية في هذا الباب فصل

في ذكر ما يدل على تخصيص العموم من الادلة المنفصلة التي توجب العلم

تخصيص العموم بادلة العقل والكتاب والسنة والاجماع وافعال
النبي صلى الله عليه وآله صحيح وذهب بعضهم الى ان تخصيص العموم
لا يقع بادلة العقل والذي يدل على صحة المذهب الاول ان هذه الادلة
التي ذكرناها اذا كانت موجبة للعلم ومقتضية له وجب تخصيص العموم
بها والا اتناقضت الادلة وذلك لا يجوز ولهذه الجملة خصصنا قوله
تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وحملناه على العقلاء لما دل دليل العقل
ان الاطفال والمجانين ومن لا عقل له لا يحسن تكليفه وكذلك
خصصنا قوله تعالى الله خالق كل شيء وقلنا ان المراد به افعال
نفسه لما دل الدليل على ان الواحد منا فاعل ومحدث ويدل على ذلك
ايضا ان ظاهر الكتاب وحقيقته يترك الى المجاز بدليل العقل كما ذكرنا

ظاهر

ظاهر قوله وجاء ربك وقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام قلنا
ان المراد به امر ربك وامر الله لما دل دليل العقل على ان المجي لا يجوز على الله
واذا ثبت ذلك وقد دللنا على ان العموم اذا خص كان مجازا فينبغي ان يجوز
ذلك وبادلة العقل لان غاية ما في ذلك ان يترك حقيقته الى المجاز فان
قالوا دليل العقل يجب تقدمه على الكتاب وما هذا حكمه لا يجوز
ان يخص به العموم لان ما يقتضي الخصوص يجب ان يكون مقارنا له
قيل لهم نحن قد بينا ان الذي يخص العموم هو قصد المخاطب
الى بعض ما تناوله اللفظ وذلك مقارن لحال الخطاب وادلة العقل
انما يتوصل بها الى معرفة القصد الذي وقع التخصيص به وعلى هذا
سقط هذا السوال وليس لهم ان يقولوا ان دليل العقل وان دل على
قصده فقد تقدمه وذلك لا يجوز وذلك ان الذي انكروه جائز عندنا
غير منكر لان الدليل كما يتاخر ويقارن تارة كذلك قد يتقدم على بعض الوجوه
فاستبعاد ذلك لا معنى له ولاجل ما قلناه علمنا بالعقل ان الله تعالى يثيب
المومن على طاعته ويعوضه على الامه وان كان ذلك متقدما له ثم يقال
لمن خالف في ذلك ليس يخلو من ان يحمل قوله تعالى يا ايها الناس على عمومه
وشموله حتى يحمله على العقلاء وغير العقلاء او يحمله على العقلاء فان قال
احمله على جميعهم ظهر بطلان قوله بما دل الدليل على خلافه وان قال
احمله على العقلاء خاصة غير اني لا اسمي ذلك تخصيصا كان ذلك خلافا
في عبارة لا معتبر بها ومن الناس من قال ان عموم الكتاب يرتب
على ادلة العقل فلا يصح ان يقال انه يخص به وجوز تخصيصه
بالكتاب وان تقدمه وهذا غير صحيح لان الغرض بقولنا انه مخصص

بالكتاب هو انه قد دل على ان المراد به الخصوص ودليل العقل هذا الحظ فكيف لا
يقال انه مخصوص به فان قالوا لو جاز تخصيص العموم بدليل العقل جاز نسخه
بدليل العقل فلما اجمعنا على ان النسخ لا يجوز ان يقع به كان العموم مثله قيل
لهم معنى النسخ يصح عندنا بادلة العقل لكنه لا يسمى نسخا يدل على ذلك ان
الله تعالى اذا اراد امر المكلف بفعل ثم عجز عنه المكلف علمنا انه قد سقط
عنه فرضه كما انه لو نهاه عنه في انه يسقط فرضه عنه فمعنى النسخ حاصل
لكنه منع من اطلاق هذه التسمية لان حد النسخ ليس بحاصل فيه على
ما نبينه فيما بعد ويسمى تخصيصا لان فائدة التخصيص حاصلة ولا مانع
يمنع من اطلاقه فاما تخصيص الكتاب بالكتاب يدل على صحته ما دل
على صحة تخصيصه بادلة العقل سواء واما امثلته فاكثر من ان تحصى
نحو قوله اقتلوا المشركين وقوله فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب
ثم قال في موضع اخر حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فخص بذلك
من عدا اهل الكتاب ونحو قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فعم
الحظر في نكاح جميع المشركات ثم قال والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب من قبلكم فخص من ذلك بعضهم في نكاح الدوام عند من
خالفنا وعندنا في نكاح المتعة وملك اليمين ونحو قوله ايضا والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا ثم قال في موضع اخر واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
فخص بذلك الحكم المطلقات عندنا وعند بعض الفقهاء خص الاية
الاولى بمن عدا الحوامل من النساء وله نظائر كثيرة ولو لم يرد له
نظير لكنا نعلم ان ذلك جائز لما قدمناه من الدليل وليس لاحد

ان

ان يقول ان الله تعالى وصف نبيه عليه الصلوة والسلام بانه يبين للناس
ما نزل اليهم فلا يجوز ان يتبين بغيره وذلك ان يسقط من وجهين احدهما
انه ليس في وصفه نبيه عليه السلام بانه يبين للناس ما يمنع ان
يبين هو ايضا بعض كلامه ببعض والثاني انه كما وصف النبي عليه
السلام بذلك فقد وصف كتابه بانه بيان لكل شيء فاذا جاز
تخصيص الكتاب بالسنة وجب ان يخص بالكتاب ايضا فلا وجه
توجب كون السنة بيانا للكتاب ومخصصا له الا وهو بعينه
يوجب كون الكتاب مبينا له ومخصصا واما تخصيص الكتاب
بالسنة فلا خلاف فيه بين اهل العلم وقد وقع منه ايضا في مواضع
كثيرة لان الله تعالى قال يوصيكم الله في اولادكم وقال للرجال نصيب
مما ترك الوالدان وغير ذلك من ايات المواريث وخصصنا من
ذلك القاتل والكافر بقول النبي عليه السلام لا يرث القاتل
ولا يتوارث اهل ملتين وغير ذلك فاما تخصيص بعض السنة ببعض
ايضا جائز لمثل ما قدمناه من الادلة وقد وجد ايضا في مواضع لا
تحصى كثرة وفي الناس من انكر ذلك وقال ان الله تعالى جعل رسوله
مبينا فلا يجوز ان يكون قوله يحتاج الى بيان فاوجب فيه التعارض
وابطله وهذا خطأ لان حال السنة مع السنة حال الكتاب مع
الكتاب وكونه عليه السلام مبينا يقتضي جواز ان يبين سنة
كما يقتضي جواز ان يبين الكتاب وكما لم يمنع من ذلك ان يبين
احكاما مبتداة فكذلك لا يمتنع من ان يبين سنة يحتاج الى
بيانها سنة اخرى واما تخصيص الكتاب بالاجماع فصحيح ايضا

لمثل ما قدمنا من الادلة وقد وقع ايضا في مواضع كثيرة نحو اتفاقهم على ان
العبد لا يرث فخص بذلك آية المواريث ونحو اجماعهم على ان العبد كالامة
في تنصيف الحد فخص به قوله تعالى الزانية والزاني وغير ذلك واما تخصيص
الكتاب بافعال النبي عليه السلام فصحيح ايضا لان الدليل قد دل
على ان فعله كقوله في وجوب الرجوع اليه في معرفة الاحكام فاذا ورد الكتاب
بتحريم اشياء وجدناه عليه السلام فاعلا لبعضها علمنا بفعله خصوص
الكتاب ولذلك خص قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة برجمه عليه السلام ماعزا وتخصيص قوله عليه السلام
بفعله صحيح ايضا لمثل ما قلناه وسندل فيما بعد على ان فعله
ليس بمقصور عليه وانه كقوله وصحة ذلك يقتضي جواز التخصيص
وهذه الجملة كافية في هذا الباب فصل في ذكر تخصيص العموم باخبار
الاحاد واعلم ان من قال ان خبر الواحد لا يجوز العمل به
فقوله خارج عن هذا الباب وانما الخلاف في ذلك ممن اوجب
العمل به واختلف القائلون باخبار الاحاد في اثبات الاحكام
في هذه المسألة فمنهم من اجاز تخصيص العموم بها على كل حال
ما لم يمنع من ذلك مانع وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين
وهو الظاهر من الشافعي واصحابه وعن ابي الحسن وغيرهما ومنهم
من قال يجوز تخصيصه بخبر الواحد اذا كان قد خص لانه قد
صار مجملا ومجازا واذا دخل التخصيص لم يجز ان يخص بها
وهو مذهب عيسى بن ابان ومنهم من قال اذا خص العموم
بدليل متصل كالاستثناء وما جرى مجراه لم يجز تخصيص العموم

به لان ذلك حقيقة على ما حكيناه فيما تقدم واذا خص بدليل متصل
جاز تخصيصه باخبار الاحاد لانه قد صار مجازا والذي اذهب
انه يجوز تخصيص العموم بها على كل حال سواء خص او لم يخص
بدليل متصل او منفصل وكيف كان والذي يدل على ذلك ان
عموم القرآن يوجب العلم وخبر الواحد لو وجب غلبة الظن ولا
يجوز ان يترك العلم للظن على حال فوجب لذلك ان لا يخص
العموم به فان قيل اذا دل الدليل على وجوب العمل بخبر
الواحد كان وجوب التخصيص معلوما وان كان نفس الخبر مظنونا
ويجري ذلك مجرى قيام الدلالة على وجوب تنفيذ الحكم عند
الشهادة وان كانت الشهادة غير معلومة وكذلك اذا ظن كون القبلة
في جهة الجهات وجب علينا التوجه اليها وكان ذلك معلوما وان كان
كون القبلة فيها مظنونا فما المنكر من ان يكون خبر الواحد مع العموم
يجري هذا المجرى والجواب عن ذلك ان السائل عن هذا السؤال
لا يخلو من ان يكون مخالفا لنا في الاصول او موافقا فان كان مخالفا فلا
يصح له هذا السؤال لانه يتضمن قيام الدلالة على وجوب العمل بخبر
الواحد ونحن افسدنا سائر ما يدعيه مخالفونا من الادلة على
وجوب العمل بخبر الواحد فاذا افسد العمل بها بتلك الادلة فلا يمكن
ان يدعي جواز التخصيص وقد مضى الكلام على ادلتهم مستوفى على
انه لو سلم لهم العمل بخبر الواحد على غاية اقتراحهم لم يجز تخصيص
العموم به لانه ليس ما دل على وجوب العمل بها يدل على جواز التخصيص
كما ان ما يدل على وجوب العمل بها لا يدل على وجوب النسخ بها بل اجماع

ذلك الى دليل غير ذلك فكذلك التخصيص فلا فرق بينهما فان قالوا اذا دل
الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد فينبغي ان يكون خبر الواحد
دليلا في كل موضع الا ان يمنع منه مانع والنسخ الذي ذكرتموه كان
يجوز ان يقع بخبر الواحد الا انه منع الاجماع منه منع كونه دليلا
فيما عدا النسخ قيل لهم خبر الواحد دليل شرعي وليس بعموم يخص
منه بعضه ويبقى ما عداه واذا ثبت ذلك كان الذي يدل على
وجوب العمل به من الاجماع انما هو حاصل فيما طريقه العمل فحسب
مما لا نص فيه في الكتاب فبقي ان يحتاج في اثبات كونه دليلا في
تخصيص العموم الى دليل فان قالوا الصحابة الذين عملوا اخبار الواحد
عملوا بها وان خص العموم قيل لهم هذا محض الدعوى فالذي يدل
عليها فانا لا نسلم ذلك فاذكروا انهم خصوا اية المواريث بالخبر الذي
روى ان القاتل لا يرث وكان خبرا واحدا وكذلك بخبر ابي هريرة
في نكاح المراة على عمتها وخالتها وخصوا بذلك وقوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلك ونظاير ذلك كثيرة قيل لهم انما تركوا عموم اية
الميراث بالخبر الذي يضمن ان القاتل لا يرث لانهم اجمعوا
على صحته فلما اجمعوا على صحته وعموه خصوا العموم به وليس
ذلك موجود في الاخبار التي لا يعلم صحتها واما نكاح المراة على
عمتها وخالتها فعندنا يجوز على وجه فلا تخصص العموم به ومن
اجاز ذلك ايضا انما اجازه لان عنده انهم اجمعوا على صحة هذا
الخبر فلما اجمعوا عليه دل ذلك على صحته فليس هذا موجود
في اخبار الاحاد التي لا يعلم صحتها على ان المعلوم من حال الصحابة

انهم

انهم رووا اخبارا كثيرة تنافي عموم القران واقتضت تخصيصه نحو ما روي
عن عمر وغيره انهم انهم رووا خبر فاطمة بنت قيس في انه لا نفقة
بها ولا سكنى وقالوا لا ندع كتاب ربنا لقول امرة لا ندري صدقت ام
كذبت وهذا نص صريح بانه لا يجوز تخصيص العموم بخبر الواحد
وليس لهم ان يقولوا انما ردوا الخبر اذا كان يخالف القران لانه يخصه
وما يخص العموم به لا يقتضي ترك القران بل يقتضي القول به فدل
دل على سقط ما ذكرتموه وذلك ان سقط سقوط نفقة المبتوتة كفاطمة فانه
تخصيص القران لان عموم القران اقتضى النفقة لها ولغيرها ومع ذلك
ردوا خبرها وسماه عمر مع ذلك انه مخالف للقران من حيث كان
منافيا لعموم الكتاب فان قالوا انما فعلوا ذلك لانهم علموا ان حكم فاطمة
وغيرها من النساء حكم واحد فكان ذلك عندهم معلوما ولو قبلوا اخبرها
لادى عندهم الى دفع القران فكذلك ردوا قيل لهم هذا محض الدعوى
ومن اين انهم علموا ان حكم فاطمة حكم غيرها على حد واحد لا بعموم القران
ولذلك صرح بهذا التعليل عمر ولو كان ذلك معلوما بغير عموم القران
لكان يقول قد علمنا ان حكمك في هذا الباب حكم غيرك من النساء ولا
يحتاج ان يقول لا يدع كتاب ربنا بقول امراة لا ندري صدقت
ام كذبت وذلك يسقط هذا السوال ثم قال لهم اليس قد قبل اهل
قبا خبر الواحد فيما طريقه النسخ وانتقلوا بذلك عن القبلة التي كانوا
عليها ولم يدل ذلك على جواز النسخ بخبر الواحد فان قالوا انما قبلوا ذلك
لدليل دلهم على ذلك دون مجرد الخبر قيل لهم مثل ذلك في الاخبار التي
تعلقوا بها فان قالوا ليس خبر الواحد قد قبل فيما يقتضي العقل خلافه

فالنكر من ان يجوز قبوله فيما يقتضي عموم القرآن خلافه قيل لهم هذا يمكن
ان يستدل به على من يخصص العموم به عقلا فيقال له اذا جاز الانتقال
عما يقتضي العقل خلافه بخبر الواحد جاز ان ينقل عما يقتضيه العموم بمثل
ذلك فاما من اجاز ذلك عقلا وانما امتنع منه لفقد الدلالة عليه فهذا ا
السؤال ساقط عنه وانما ينبغي ان يسائل بان ههنا دليلا يدل على جواز
تخصيص العموم به وهو نفس المسألة التي اختلفنا فيها على ان مثل هذا
يمكن ان يقال في جواز النسخ لان الانتقال عن موجب العقل
من خطر الى اباحة او اباحة الى خطر في معنى النسخ وان لم يسم نسخا
فينبغي ان يجوز على موجب ذلك النسخ بخبر الواحد وهذا لا يقوله
احد ولا جواب عن ذلك الا ما ذكرناه مثل ان ذلك دليل على جواز ذلك
لا على وجوبه بل وجوبه يحتاج الى دليل مفرد وفي الناس من قال
ان العموم يتساوى جهاته جاز الانتقال عنه بخبر يوجب غلبة
الظن وهذا القول باطل لان الدليل على القول بالعموم ذلك دليل
يوجب العلم وليس من باب الاجتهاد في شيء وقد دللنا على ذلك
فكيف يجوز ان يترك بما طريقه غلبة الظن ثم يقال لهم لا خلاف
ان خبر الواحد لا يجوز قبوله فيما طريقه العلم والاعتقاد وقد ثبت
ذلك بخبر الواحد اذا خص العموم اقتضى شيئين احدهما العمل بمقتضى
وذلك من باب العمل والثاني وجوب الاعتقاد في ظاهر العموم انه
مخصوص وذلك لا يجوز لانه اقدام على ما لا نامن كونه جهلا
فان قالوا انا نامن كونه جهلا بما قام من الدليل على جواز قبوله فيما
خص العموم فقد مضى الكلام على ذلك وقد بينا ان ذلك محض الدعوى

وصريح الاقتراح فاما من قال لا يجوز تخصيص العموم به الا اذا خص
على حسب اختلافهم في ذلك من تخصيصه بدليل متصل ومنفصل
او استثناء وغير ذلك ومتى خص بشيء من ذلك جاز تخصيصه فيما
دللنا به من المنع من جواز تخصيصه بخبر الواحد يبطل هذا الفصل
على انهم انما جوزوا تخصيصه بخبر الواحد اذا خص لانه يصير مجملا
ومجازا فاما كونه مجازا فخبر نقول به ولا نسلم انه يصير مجملا عداه بل
ما عدا ما خص منه معلوم كما لو لم يخص منه شيء كان الجميع معلوما
فذلك مبطل لما قالوه فاما اذا كان السائل عن المسائل الذي قدمناه
من موافقينا وسال ذلك على طريقتنا التي اعتمدناها من جواز
العمل بالاخبار التي يختص بنقلها الطائفة المحقة والكلام عليهم ايضا
مثل ذلك بان يقال ما دل على عمل الطائفة المحقة بهذه الاخبار من
اجماعهم على ذلك لم يدل على العمل بما يخص القرآن ويحتاج في ثبوت ذلك
الى دلالة بل قد ورد عنهم ما لا خلاف فيه من قولهم اذا جاءكم حديث
منا فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه وان خالف
فردوه او فاضربوا به عرض الحائط على حسب اختلاف الالفاظ فيه
وذلك صريح بالمنع من العمل بما يخالف القرآن فان قالوا اليس قد
عملت الطائفة باخبار كثيرة طريقها الاحاد وعموم الكتاب
بخلافها فهلا دل ذلك على جواز تخصيص العموم بها على كل حال
قيل لهم لا نسلم ان الطائفة عملت باخبار آحاد تقتضي تخصيص
القرآن وعلى من ادعى ذلك ان ينبه على انا قبلنا من ذلك
ان الاخبار الصادرة من جهتهم عليهم السلام على ضربين احدهما

ان يكون خبرا وليس هناك ما يخالفه ويكون فينا الطايفة به فما هذا
حكمه يكون مجمعا على صحته و يجوز العمل به و تخصيص العموم به ان كان
هناك ما يخالفه من الاخبار فالعمل بما يطابق العموم ايضا اولى لانه
يصير معلوما صحته مثل العموم وسا ان ذلك وجه يرجح به احد الخبرين
على الاخر وان كان خبر لا يعلم فينا الطايفة امتلافيه وهناك عموم
يقتضي خلافه والعمل بما يقتضي العموم اولى لما قدمناه من الدلالة وبالله
التوفيق فصل في ذكر تخصيص العموم بالقياس اعلم ان الكلام في هذه المسئلة
قد سقط عنا لانا لا يجوز العمل بالقياس لا ابتداء ولا فيما يخص العموم
وانما الخلاف في ذلك من من اثبت القياس لان فيهم من اجاز تخصيص
العموم به على كل حال اذا صح القياس بشروطه وهو مذهب اكثر الفقهاء
وهو مذهب الشافعي والمحكي عن ابي الحسن واليه ذهب ابو هاشم اخيرا
ومنهم من ابى تخصيص العموم به على كل وجه وهو مذهب ابي علي و ابنه
ابو هاشم اولا وقد قال به بعض الفقهاء ومنهم من قال
يخص بالقياس الجلي ولا يخص بالخفي وهو مذهب بعض اصحاب
الشافعي ومنهم من قال انه يخص بذلك اذا دخله التخصيص
وسوغ فيه الاجتهاد ولا يجوز تخصيصه اذا كان باقيا على
عمومه والاقوى من هذه الاقاويل اذا فرضنا العبادة بالقياس
قول ابي علي وهو انه لا يجوز تخصيص العموم به على كل حال
والذي يدل على ذلك ان العموم دليل يوجب العلم والقياس
عند من قال به يوجب غلبة الظن ولا يجوز ان يعدل عن ما
طريقه العلم الى ما يقتضي عليه غالب الظن فليس لهم ان

يقولوا

ان يقولوا اذا ثبت ان القياس دليل كان تخصيص العموم به معلوما وذلك انا
قد بينا الجواب عن مثل هذا السوال في الباب الاول بان قلنا ان خبر
الواحد دليل شرعي وكذلك يقولوا ان القياس دليل شرعي
فينبغي ان يثبت في منهم على زعمهم استعمل المواضع الذي استعمل
الصحابة وقررته الشريعة وانما ثبت منهم على زعمهم استعمل القياس
فيما لا يحضر فيه من احكام الحوادث ولا يمكنهم ان يدعوا انهم
استعملوه فيما يخص العموم لان هذه الدعوى لا برهان عليها ودون
ذلك خرط القتاد ويدل ايضا على ذلك ان النسخ قد ثبت انه لا يجوز
به فكذلك يجب ان يكون حكمه حكم التخصيص وليس لهم ان يقولوا انه
كان يجوز النسخ بالقياس غير انه منع الاجماع وذلك انهم متى ارتكبوا
ذلك انهم قيل لهم لا يجوز للحكيم تعالى ان ينزل نصا ويجعل القول
به والعمل بمقتضاه موقوفا على اجتهادنا وان يسوغ الاجتهاد في صرفه
الى وجه دون وجه فان قالوا هذا الذي ذكرتموه ان الجواب عن هذا
السوال يمكن ان يجعل فرقا بين النسخ وتخصيص العموم وسقط
بذلك اصل الدليل وذلك انهم جعلوا ذلك فرقا بين التخصيص والنسخ
قيل لهم لا فرق بين النسخ والتخصيص في المعنى لان التخصيص
هو اخراج بعض ما تناوله لفظ العموم من الاعيان منه والنسخ
اخراج البعض ما يتناوله دليل النص من الازمان فهما سواء في
المعنى فما منع من احدهما منع من الاخر على انه لا يمكن ان يجوز النسخ
بالقياس الا من يقول بتخصيص العلة ومن لا يجيز تخصيص
العلة لا يمكنه ارتكابه على حال وقد اجاب بعض اصحاب الشافعي

دليل مقطوع عليه وهو اجماع الصحابة فصار العمل بما يقتضيه معلوما وجوبه
كما ان العمل بما يقتضيه العموم معلوم وجوبه فاذا تساويا في هذا الوجه جاز تخصيص
العموم به وهذا الذي ذكروه غير صحيح لانا اذا سلمنا اجماع الصحابة على العمل بالقياس
انما نسلمه فيما لا نص فيه من الكتاب من عموم وغيره فاما اذا كان ما يدل
عليه من الكتاب فلا ثم انهم استعملوا فيه ولا يمكنهم ان يبينوا ان الصحابة
استعملت القياس في تخصيص العموم واذا ثبت ذلك لم يجب من حيث استعملوا
القياس في موضع ان يجوز استعماله في كل موضع لانا قد بينا انه دليل شرعي
ينبغي ان لا يتجاوز به الموضع الذي قررته الشريعة كما ان ثبوته في الموضع
الذي ثبت لا يجوز ان يتجاوز به الى نسخ به لانه لم يثبت ذلك فيه وكذلك
القول في التخصيص ولا فرق بينهما على حال واستدلوا ايضا بان قالوا
قد ثبت ان القياس يعمل فيما يقتضي العقل خلافه وان كان دليل العقل
يوجب العلم والقياس غلبة الظن وكذلك العمل به فيما يخص الكتاب وان
كان يوجب العلم يقال لهم هذا الدليل انما يمكن ان يستدل به على من
تخصيص العموم بالقياس عقلا فيقال له اذا جاز العمل به فيما يقتضي العقل
خلافه جاز العمل به فيما يقتضي العموم خلافه فاما من جوز ذلك وانما امتنع
من القول به لانه لم يثبت ورود العبادة به فلا يمكن ان يعتمد ذلك في هذا
الباب بل يحتاج الى ان يستعمل الادلالة على ثبوت ما كان جايزا لانه
ليس كل ما كان جايزا في العقل ثبت العمل به على كل حال فعلم بذلك سقوط هذا
الاستدلال وفي الناس اذا اقتصر ممن اعترض هذا الدليل فقالوا انا لا
نعمل بالقياس اذا اقتضى العقل خلافه بل انما يعمل به فيما يجوز العقل دون
ما يقتضي قبحه او حسنه وهذا ليس بشيء لان غرض القوم بذلك ان

العقل

العقل اذا كان يقتضي تحليل شيء او تحريمه ثم ثبت بالقياس في الشرع تحريم
ما كان مباحا او اباحة ما كان محظورا فقد عملوا بخلاف ما يقتضيه العقل
ولا يمكن ان يقال ان دليل العقل يقتضي اباحة شيء او حظره بشرط ان
لا يرد الشرع بخلافه فالقياس اذا استعمل في خلافه بين به ان العقل
لم يقتض ما ادى القياس الى خلافه وليس كذلك العموم لانه اقتضى تحريم
الشيء مطلقا بلا شرط فيه فلو قبل القياس في خلافه لكان فيه اعتراض
به عليه وهذا لا يجوز لان لهم ان يقولوا الحال فيهما واحد لان دليل
العقل يقتضي تحليل الاشياء ما لم يقتضي دليل شرعي تحريمه والعموم
ايضا يقتضي ذلك ما لم يحصل دليل سمعي على خلافه فهما في هذا الباب
من جهة المعنى سواء وانما الخلاف بينهما ان العموم يدل على ما يدل عليه
لفظا وليس كذلك دليل العقل وهذا لا يقتضي الفرق بينهما من جهة
المعنى **فصل** في تخصيص العموم باقاويل الصحابة وبالعادات وبقول
الراوي القول اذا ظهر بين الصحابة واتفقوا كلهم انه يخص العموم
فلا خلاف بين اهل العلم انه يخص به العموم لان ذلك اجماع وقد بينا
ان الاجماع يخص به العموم فاما اذا ظهر القول فلم يعرف له مخالف
فمن جعله اجماعا او في حكم الاجماع خص به ايضا العموم ومن لم يجعله اجماعا
من حيث جوز ان يكون الساكت لو استفتى لافتى بخلافه اجرى ذلك
مجرى القول المختلف فيه والقول المختلف فيه بين الصحابة اختلفوا
في جواز تخصيص العموم به فذهب ابو علي الى انه يجوز الاخذ بقول
بعضهم وان خالفه فيه غيره قال لان بعضهم كان يرجع الى قول
بعض من غير حجاج وهو المحكي عن محمد بن الحسن لانه حكي عنه انه قال

ما اجمعوا عليه واختلفوا فيه جاز ان يقاس عليه ويجعل اصلا فيجعل اختلافهم
كاجماعهم في انه اصل وقد حكي عن الشافعي قديما انه كان يقول كذلك ويرتب
اقاويل الصحابة فيقدم اقاويل الخلفاء ثم قول اقدمهم في العلم فعلى هذه الوجوه
لا يجوز تخصيص الكتاب به لانه حجة كالقياس وخبر الواحد عندهم
واما من قال ان قولهم ليس بحجة فانه لا يخص العموم به وهو مذهب اكثر
الفقهاء وقول الشافعي في الجديد لانه قدم القول بالعموم على القول بقول
الصحابي اذا اختلف فيه والصحيح عندنا من هذه الاقاويل انه لا يخص
العموم الا بما كان اجماعا موجبا للعلم او يكون قول من دل الدليل على عصمته
فان ذلك يخص به العموم وما عدا ذلك لا يجوز تخصيصه به وسنبين
فيما بعد ان ما ادعوه اجماعا او في حكم الاجماع من القول الذي لا يعرف له مخالف
ليس باجماع ان شاء الله تعالى واما العادات فعلى ضربين ضرب منها هي
من جهة الافعال فما هذا حكمه لا يخص به العموم بل يجب على المخاطبين ان ينتقلوا
عن تلك العادات لاجل العموم ويستدلوا به على تركها فكيف يخص بها
العموم والضرب الاخر ان يكون العادة جارية في استعمال لفظ العموم في
بعض ما تناوله فما هذا حكمه ينبغي ان يخص به العموم لانا قد بينا فيما تقدم
ان الخطاب ينبغي ان يحمل على ما يتعارف ويترك ما كان موضوعا له لانه
بالعادة قد صارت صفته فيما اعتيد فيه وقد استوفينا ما يتعلق بذلك
فيما مضى فاما اذا روى الراوي الحديث العام ثم صرفه الى بعض ما تناوله
فمن الناس من قال يجب حمله على الخصوص لانه اعرف بمراد الرسول
من غيره لمزية المشاهدة التي عندها تعرف المقاصد وهو المحكي عن بعض
اصحاب ابي حنيفة لانه كان يحمل ما رواه ابو هريرة من خبر ولوغ الكلب

على

على السبع ليس على الوجوب من حيث كان يذهب الى جواز الاقتصار على ثلث
وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن ان التعلق بظاهر الخبر اولى ومنهم من قال
يجب ان ينظر فيه فان كان الراوي عدل عن ظاهر ما رواه وجب التمسك
بما نداه من اللفظ وان كان قال باحد محتملاته حمل عليه وهذا الذي
يدل عليه ظاهر قول الشافعي واليه ذهب كثير من اصحابه لانه حمل
ما رواه ابن عمر في حديث الافتراق على الافتراق بالبدن لان ابن عمر
حمله على ذلك وحمل قوله في حديث الربا يدا بيد على ان المراد به ان لا يفترقا
الا بعد التقابض من حيث حمله ابن عمر على ذلك ولم يصرف قوله عليه الصلاة
والسلام من ترك دينه فاقتلوه الى الرجال وان كان ابن عباس صرفه اليهم
والذي يجب ان يقول عليه في ذلك ان الراوي اذا روى الخبر العام وحمله
على بعض ما تناوله وقال انه علم ذلك من قصد النبي صلى الله عليه وآله
ضرورة وجب حمله على ما ذهب اليه لان وجوب حسن الظن به في نفس
الخبر توجب حسن الظن به في قوله انه علم ذلك ضرورة من قصد الرسول
وان كان ما ذهب اليه انما قاله بضرب من الاستدلال او بخبر اخر
او قياس او غير ذلك فينبغي ان يتمسك بظاهر الخبر ويترك ما ذهب
اليه لانه يجوز ان يكون اخطا في جميع ذلك لشبهة دخلت عليه ومتى
لم يظهر لنا ما حمله عليه وهل فعل ذلك لانه علم ذلك من قصد الرسول
ضرورة او لوجه اخر من الاستدلال وجب التمسك بظاهر الخبر وان جاز
ان يكون في الاصل ما لاجله حمله عليه ومتى كان ما رواه مجملا وصرفه
الى احد الوجهين فمن الناس من قال انه يجب حمله عليه لان حسن
الظن به يوجب ذلك الا ان يكون قد قصد من الرسول عليه السلام

بيان يخالف ذلك فيعتمد ذلك عليه ومنهم من قال ان الجمع بمنزلة سوآء في
انه يجب التمسك بقول الرسول عليه السلام دون قول الراوي لانه لو
عرف قصد الرسول صلى الله عليه واله ضرورة لرواه ولا زال
عن نفسه ابهام مخالفة النبي عليه السلام فهذا هو الاقوى فصل
في تخصيص الاجماع وتخصيص قول الرسول عليه السلام الاجماع لا يخلو من
ان يكون على فعل او على قول او على رضا بالشيء فان كان الاجماع فعلا فالتخصيص
لا يسوغ فيه كما لا يسوغ فيه في افعال النبي صلى الله عليه واله وكذلك ان كان
رضا بالشيء وان كان اجماعهم على القول فان كان عاما نظر فيه فان اضطررنا
الى قصدهم بذلك امتنع ايضا التخصيص فيه وان لم نضطر الى قصدهم جاز
التخصيص كما يجوز في عموم الكتاب وان كان ذلك القول نصا فالتخصيص
فيه لا يجوز وان كان حكم العموم من حيث كان حال غير المنصوص عليه حاله
واما قول الرسول عليه السلام اذا ورد عنه واقتضى تحريم اشيآء على
المكلفين ثم وجدنا فاعلا لبعضها فمن الناس من قال انه مخصوص
بذلك الا ان يدل دليل على خلافه فيخص به العموم لان الظاهر منه ان
حاله كحال الخبر الا ان يدل على انه مخصوص به وهذا هو مذهب الشافعي
ولذلك خص به نهيه عليه السلام عن استقبال القبلة لغايط او بول بقعوده
عليه السلام على لبنتين مستقبل بيت المقدس ويقول ان فعله قد علم
بالدليل مساواة امته له فيصير كقول اخر عام في جواز تخصيص القول الاول
به والقول الاول يحكى عن بعض اصحاب الشافعي وانه حمل ما روي من تزويج
ميمونة وهو محرم على انه مخصوص به وانه لا يعترض على نهيه عن نكاح
المحرم وهو الذي حكاه ابو عبد الله عن ابي الحسن لانه حمل ما روي عن

النبي

النبي عليه السلام من كشفه فخذه بحضرة بعض اصحابه وما روي انه
استقبل بيت المقدس على انه مخصوص به فلم يخص قوله به ودل على ذلك بان
قال ان فعله لا يتعداه الا بدليل ولا يجوز ان يعترض به على القول الذي يقتضي
تعديه الينا والصحيح هو الاول لان الدلالة قد دلت على ان حكمنا وحكمه
في فعل واحد على ما نبينه فيما بعد فاذا فعل شيا صار كانه قال لنا هو مباح
وقد علمنا انه لو قال ذلك لوجب تخصيص العموم به فكذلك يخص بفعله لانه
وقع هذا الموقع فصل في ان العموم اذا خرج على سبب خاص لا يجب
قصره عليه اختلف الفقهاء في ذلك فمنهم من قال انه يجب قصره عليه
والى ذلك ذهب طايفة من اصحاب الشافعي وان كان كلام الشافعي محتملا له
لغيره وذهب الباقون الى ان الواجب حمل الكلام على ظاهره دون السبب
اذا امكن ذلك فيه وهو مذهب ابي الحسن وقالوا انه اذا لم يمكن حمله
على ظاهره ولم يعدّ الا اذا علق به قصر عليه والذي يذهب اليه ان
كلامه عليه السلام لا يخلو من ان يكون مطابقا للسبب من غير زيادة
عليه او يكون اعم منه فان كان مطابقا له من غير زيادة فلا خلاف
انه يجب حمله عليه ومتى كان اعم منه وجب حمله على ظاهره ولا يقصر
على سببه وهو على ضربين احدهما يكون اعم منه في الحكم الذي سيل عنه
نحو ما روي عنه عليه السلام انه سيل عن ابتاع عبدا فاستغله ثم
وجد به عيبا فقال له عليه السلام الخراج بالضمان وذلك
يتناوله ويتناول كل بيع وكل مضمون ومنه ما يكون عاما في ذلك
الحكم وفي حكم اخر لم يسئل عنه نحو ما روي عنه عليه السلام انه سئل
عن ماء البحر يتوضا به فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب

بما يقتضي جواز التوضوء به وبما يقتضي جواز سائر الاحكام من الشراب وازالة
النجاسة وغير ذلك فاما اذا كان كلام متى لم يعلق بالسبب لم يفد وجب
تعليقه به على كل حال وذلك نحو ما روي عنه عليه السلام انه سئل عن
مبيع بالرطب بالتمر فقال انقص اذا يبس قيل له نعم فقال فلا اذا فاما
اذا سئل عن اشياء فلا يخلو ان يكون الوقت وقت الحاجة او لا يكون كذلك
فان كان وقت الحاجة فلا يجوز الا ان يجيب عن جميعه في الحال وان كان
قد تقدم منه بيان اخر يمكن الوصول اليه لان الوقت وقت الحاجة فلا
يسوغ منه عليه السلام ان لا يبين له الجواب عما سئل عنه الا ترى ان
المستفتي اذا استفتى عن شيء مست الحاجة اليه لم يسغ له الا يفتي فيه
فالنبي عليه السلام لذلك اولى واذا لم يكن الوقت وقت الحاجة فلا يخلو
السائل من ان يكون من اهل الاجتهاد او لا يكون كذلك فان كان ممن يمكنه
الوصول الى ذلك وقد تقدم منه عليه السلام بيان لذلك جاز ان لا
يجيب عنه ويحيله على ما تقدم من البيان وكذلك قال عليه السلام
لعمر لما سأله عن الكلالة فقال يكفيك اية الصيف وقال له ايضا
وقد سأله عن القبلة للصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم
مججته اكان يضرك قال لا قال ففيم اذا فنبهه على الجواب وان
السائل على ما يجوز ايضا ان يحيله على بيان ظاهر ويكون في حكم
المجيب ذلك نحو قوله عليه السلام للسائل توضأ كما امرك الله
فاحاله على الاية والذي يدل على صحة ما ذهبنا وجوه منها ما ذكره
ابو عبد الله البصري وهو ان كلامه عليه السلام هو الدلالة على
الحكم فيجب ان يعتبر صفته في الدلالة دون صفة غيره فاذا كان

عاما

عاما دل على حسب دلالة العموم وكذلك ان كان خاصا كما انه يعتبر صفته في كونه امرا او
نهيا او اباحة ومنها ان العموم لو انفرد عن السبب لوجب حمله على عمومه فكذلك
اذا خرج عند السبب لان ذلك ممكن فيه لان السبب لم يؤثر فيه لانه ليس ينافي
السبب بيانه عليه السلام بحكم غيره كما لا ينافي بيانه لحكمه فيجب حمله على جميعه و
منها انه لو ابتداء عليه السلام النهي والسبب حاصل لخاطب بالعموم ولما سئل عنه لوجب
حمله عليه فكذلك اذا سئل عنه لان قصده عليه السلام في الحالين لم يختلف وان كان
مبتديا بالحكم في احدهما ومجيبا في الاخر وعلى ذلك حمل الفقهاء خطاب الله تعالى في اية
اللعان وان خرجت على سبب هلال بن امية العجلاني على كل رام زوجته واية
القذف وردت فيمن تكلم في عائشة وحملت على الجميع وكذلك اية الظهار وردت
في سلمة بن صخر وحملت على كل مظاهر وهذا بين وانما حملناه على السبب اذا
لم يفد بنفسه لان الضرورة اوجبت ذلك فليس يجب حمل ما استقل بنفسه
من الجواب على ما يستقل بنفسه لمفارقته ولمن خالف في ذلك انه يحمل على جمع
مخصوص في بعض الاسفار او الى انه جمع بينهما بعرفة فلا يصح ادعاء العموم
فيه فاما اذا روي انه كان يجمع من الصلوتين في السفر فيصح التعلق به
لان ذلك يفيد تكرار ذلك في حال السفر وان ذلك عادته فاما من ضعف
هذا الوجه بان قال انما يفيد لفظ كان انه فعل ذلك فيما مضى ولا يفيد التكرار
فلا يصح التعلق به فغير صحيح لانه وان افاد الاخبار عما مضى فانه يفيد
تكرار الفعل مع ذلك الا ترى ان القائل اذا قال كان فلان القاضي يحكم با
لشاهد واليمين لا يفهم من ذلك الا انه كان ذلك عادته في جميع الاحكام
وكذلك اذا قال كان ابو حنيفة يقول بتحليل النبيذ وكان الشافعي يقول
بتحريمه لم يفهم من ذلك الا ان ذلك كان عادتهما وقولهما في جميع الاحوال

ولا يسبق الى قلب احد انهما قالا ذلك دفعة واحدة وانهما كانت فيما مضى فعلم بذلك
ان الاولى ما ذكرناه فاما اذا سئل الرسول عليه السلام عن امر فاجاب عنه
يحتاج ان ينظر فيه فان كان عاما حمل على عمومه على ما بيناه وان كان يفيد الحكم فيما
يسئل نظر فيما سئل عنه فان كان واقعا على وجه واحد فالجواب بحسبه وان كان ذلك
غير معلوم من حاله كان الجواب في حكم العموم وذلك نحو ان يسئل عليه السلام عن
رجل افطر في رمضان عليه الكفارة او لا ولا يعلم باي ذا افطر فيفتي بايجاب الكفارة
صار كانه قال من افطر فعليه الكفارة واقتضى ذلك عموم وجوب الكفارة
على كل مفطر ومتى كان المعلوم للرسول عليه السلام انه افطر بوجه واحد
وكان سواله ينبئ عن ذلك لفظا او معنى فجوابه عليه السلام مصروف اليه
ولا يتعدى به الى غيره الا بدليل وعلى هذا اذا اشار عليه السلام عن من زنا فامر
برجمه كان قوله وان لم يكن عاما في اللفظ فهو في حكم العموم في انه يقتضي
رجم كل زان وقد الحق قوم بهذا الباب اثباته عليه السلام الحكم في عين و
تعليله له بعلة تقتضي التعدي الى غيره نحو قوله عليه السلام في الهرة انها
من الطوافين عليكم والطوافات وقالوا هذا وان لم يمكن ان يدعى فيه
العموم فهو في حكمه في ان ذلك الحكم يتعلق بكل ما فيه تلك العلة حتى يصير
بمنزلة تعليق الحكم باسم يشمل جميعه وهذا انما يمكن ان يعتبره من قال
بالقياس فاما على مذهبنا في نفي القياس فلا يمكن اعتبار ذلك اصلا على ان
فيمن قال بالقياس من منع من ذلك وقال ان النبي صلى الله عليه واله
لو نص على العلة في شيء بعينه لم يجب الحاق غيره به الا بعد اثبات التعبد
بالقياس فاما قبل العبادة فلا يصح ذلك فيه ولذلك لو قال حرمت السكر
لانه حلو لم يجب ان يحكم بتحريم كل حلو الا بعد التعبد بالقياس

فكذلك

فكذلك ينبغي ان يكون قوله فيما ذكرناه فاما ما روي عنه عليه السلام من قوله الزعيم
غارم فانه عام لان فيه الالف واللام المقتضيين للاستغراق على ما بيناه وليس
الامر فيه على ما ظن بعضهم من انه يفيد العموم من جهة الدليل لانه دل
على ان عزمه انما كان لاجل كونه زعيما فيكون عاما في الحكم وان لم يكن عاما في اللفظ
لانا قد بينا ان ذلك يفيد الاستغراق لا في علته فاما تعلقهم بانه لو لم يرد
السبب لم يكن ليؤخر الخطاب الى وقت حدثه فلما اخره الى ذلك الوقت
علم انه المراد فبعيد لانه لا يمتنع ان يكون الصلاح كان في تاخيره الى ذلك الوقت
ولا يمنع ذلك من بيان حكم غير السبب معه ولو وجب ذلك لوجب حمل الكلام
على غير السائل وعلى ذلك الوقت والمكان لهذه العلة وذلك ظاهر الفساد وقولهم
ان من حق الجواب ان يطابق السوال وان ذلك يوجب حمل الكلام على السبب
فغلط لان من حق الجواب ان ينتظم بيان ما سئل عنه وانه لا يقتضي غيره
غلط لان فيه اخراجه من كونه جوابا فاما اذا اقتضى بيان حكمه وحكم غيره
فقد حصل جوابا بالزيادة عليه ولا يمنع هذه الزيادة من كونه جوابا
لما لو بين حكمه فقط لكان جوابا لانه في الحالين حصل به بيان السوال وهذه
جملة كافية في هذا الباب فصل في ذكر ما الحق بالعموم وليس منه وما
اخرج منه وهو منه الافعال لا يصح ادعاء العموم فيها لانها
لا تقع الا على وجه واحد فينبغي ان يراعى الوجه الذي وقع عليه الفعل
فان علم صح التعلق به وجرى ذلك مجرى النص على عين واحدة فان لم يعلم الوجه
الحق بالمجمل واذا ثبت ذلك فلا يصح ان يتعلق بما روي ان النبي صلى الله عليه
واله قضى بالشاهد واليمين وقضى ان الخراج بالضمان لان ذلك حكاية فعل
ومن الناس من فرق فقال اذا روي انه قضى بكذا وكذا لا يصح التعلق

به لانه يغني عن الفعل واذا روى ان قضى ان كذا وكذا فيه صح التعلق
به لانه ينبئ عن انه قال ذلك ومن الناس من سوى بين اللفظين وقال
لا فرق بينهما في انه لا يصح التعلق به وقال لا يمتنع ان يقال في القضاء
الذي هو الحكم في القضية المقتضية فيها هذا القول والاولى عندي ان
يكون بينهما فرق لانه اذا قال رسول الله صلى الله عليه واله بالشاهد
واليمين فهم منه حكاية فعل لا غير وليس كذلك اذا روى انه قضى
بان الخراج بالضمان وان السمع للجار لانه يسبق الى الفهم انه قال
ذلك قولا لا فعلا الا انه وان كان كذلك لا يقتضي صحة التعلق به لانه
لا يعلم انه وان ذلك بقول يقتضي العموم او بقول يقتضي الخصوص
ويقيد الحكم في تلك العين واذا كان كذلك صار مثل الاول فانه
ينبغي ان يلحق بالمجمل واذا ثبت هذه الجملة فلا يصح التعلق بما روى
به قضى بالشاهد واليمين وان الخراج بالضمان لما قلناه الا ان يدل دليل
على الحاق غيره به فيحكم به وعلى هذا لا يصح لاصحاب مالك ان يحتجوا
فيمن افطر في شهر رمضان باي وجه كان فعليه الكفارة بما روى ان
رجلا افطر فامره صلى الله علي واله بالكفارة لان الرجل انما سال عن
حكاية فعل ولم يسال عن حكم من افطر واطلق القول فقال عليه
السلام فعليه الكفارة لانه لو كان كذلك لكان يصح التعلق به ولكان
يجري مجرى ان يقول من افطر فعليه الكفارة واذا كان ذلك افاد
العموم في كل ما يفطر به وكذلك لا يصح التعلق بما روى عنه انه جمع
بين الصلاتين في السفر في جواز الجمع لان ذلك حكاية فعل عام من
جهة المعنى ومنها ما ليس بعام لا لفظا ولا معنى فاما ما هو عام لفظا

فالتخصيص

فالتخصيص يجوز ان يدخله بجميع الادلة التي ذكرناها التي يخص بها العموم
وذلك لا خلاف بينه واما ما هو عام من جهة المعنى فعلى ضربين احدهما قياس
والاخر استدلال فاما القياس فعندنا انه ليس بدليل اصلا ومن قال
انه دليل واجاز تخصيص العلة يجوز تخصيصه ومن لم يجز تخصيص
العلة لم يجز ذلك فاما الاستدلال فنحو دليل الخطاب وفحوى الخطاب
ونحو ان ينص النبي صلى الله عليه واليه على حكم في عين ثم علم بالدليل ان حكم
غيره حكمه فان التخصيص في جميع ذلك يجوز في المعنى وان لم يسم ذلك تخصيصا
ومثل ذلك استدلالنا بجواز وطي ام الولد على ان الملك باق واذا كان الملك
باقيا وجب ان يتبعه جميع احكامه الا ما يخصه الدليل وغير ذلك من
المسائل واما ما لا يدخله التخصيص اصلا لانه ليس بعام لا لفظا ولا
معنى فنحو ان ينص عليه عليه على عين واحدة او تقدم على فعل واحد
ويخص ذلك العين بذلك الحكم بان معنى التخصيص لا يسوغ فيه ذلك
نحو تخصيصه عليه السلام ابا بردة بجواز صحته وما شاكله فاذا ثبت
هذه الجملة فمتى ورد عام لفظا جاز تخصيصه لفظا بالادلة التي قدمنا
ها وليس بعام فان كان المحتج به يحتج باللفظ منع من التعلق به وان
احتج به في المعنى جاز ان يعترض عليه بجميع ما يخص به العموم وان
لم يسم ذلك تخصيصا وما كان خاصا بعين واحدة لا يتعداه فالتخصيص
في المعنى واللفظ لا يصح فيه وهذه جملة كافية في الباب فصل
في ان الشرط والاستثناء اذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم
لا يجب الحكم ان ذلك هو المراد بالعموم لا غير اذا ورد لفظ عام
وتعقبه شرط علم انه راجع الى بعضه لا يجب ان يحمل اللفظ العام

على ما تعلق ذلك الشرط به بل لا يمتنع ان يكون العام على عمومه وان ذكر بعده
شرط يرجع الى بعضه وذلك نحو قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء
وطلقوهن لعدتهن فان ذلك عام في الطلاق والمطلقات ثم قال بعد
ذلك لعل الله يحدث بعد ذلك امرا وذلك تخصيص الرجعي ولا يجب
من ذلك حمل اول الاية عليه ومثل قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء
ثم قال بعد ذلك الا ان يعفون فكان اول الاية عاما في جميع النساء
وان كان جواز العفو مخصوصا بمن يملك امره منهن ويصح عفوهن
دون من لا يصح ذلك منه ولا يجب تخصيص اول الاية بهن بل كان عاما
في ساير النساء وكذلك اذا ذكرت جملة عليه وعطف عليها جملة خاصة لا يجب
من ذلك حمل الاولة عليها بل يجب حمل الاولى على عمومها والثانية على خصوصها
وذلك نحو قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال بعد
ذلك عاطفا على ذلك وبعولتهن احق بردهن وذلك تخص الرجعيات
ولا يجب من ذلك حمل اول الاية عليه بل كان عاما فيهن وفي غيرهن
مما لا يمكن مراجعتهن ومثل ذلك قوله تعالى واللاتي يئسن من المحيض وكذلك
القول في الاسماء المشتقة التي دخل عليها الالف واللام ونحو قوله والسارق
والسارقة والزانية والزاني كل ذلك يفيد الاستغراق على ما بيناه لفظا
لم يفد ذلك تعليلا على ما ذهب اليه قوم واذا روي عنه عليه السلام انه
سها فسجد بان علم ان سجوده كان لاجل السهو كان ذلك جاريا مجرى
قوله من سها فليسجد لما دل الدليل على ان حكم غيره حكمه في الشرعيات ومما
يلحق بهذا الباب فحوى الخطاب ودليل الخطاب فانهما يفيدان العموم
من جهة المعنى وان لم يفيدا ذلك لفظا الا ترى ان قوله تعالى ولا تقل

لهما

لهما اف يجري مجرى قوله ولا تؤذهما وكذلك قوله ولا تظلمون فتيلا يفهم منه انهم
لا يظلمون القناطير فهو وان لم يفد ذلك لفظا فقد افاد ذلك معنى على ابلغ الوجوه
وكذلك اذا قال في سائمة الغنم زكاة افاد ان المعلوفة لا زكاة فيها على ما نبينه فيما
بعد وجرى ذلك مجرى قوله لا زكاة في العاملة ومن قال ان تعليق الحكم من تحليل
او تحريم اذا علقا بالاعيان اقتضى العموم في المعنى وان لم يكن عاما من جهة
اللفظ فسنبين ما عندنا في ذلك فيما بعد ان شا الله تعالى وهذه جملة كافية
في هذا الباب ان شا الله تعالى فصل في ذكر غاية ما يخص العموم اليها يجوز
تخصيص العموم الى ان لا يبقى من اللفظ الا واحد لا فرق في ذلك بين
الفاظ الجموع وبين لفظة من وما وغير ذلك اذا دل الدليل عليه وفي
الناس من قال يجوز ان يخص الى ان يبقى ثلثة ثم لا يجوز دخول
التخصيص فيه نحو قوله اقتلوا المشركين لا يجوز ان يبقى اقل من ثلثة
وفصل بين ذلك وبين من فاجاز تخصيص لفظة من الى ان يبقى
منها واحد والدليل على ما اخترناه انا قد دللنا على ان لفظ العموم
متى استعمل في غير الاستغراق كان مجازا واذا كان مجازا فلا فرق
بين استعماله في الواحد وبين استعماله فيما هو اكثر منه من ذلك لانه
لما جاز ذلك في لفظة من كان تجويز ذلك في الفاظ الجمع مثله سوا وقد
اجاز احدهما المخالف فينبغي ان يكون حكم الاخر مثله على ان استعمال
ذلك لاهل اللغة ظاهر لانهم استعملوا لفظ الجموع في الواحد كما
استعملوه في الثلثة واكثر من ذلك قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون فاخبر عن نفسه بنون الجمع والواو والنون
وهو واحد وقال الشاعر انا وما اعني سواي فعبر عن نفسه

بلفظ الجمع وقد تجاوزوا ذلك الى ان عبروا بلفظ الالف عن الواحد كما روي
عن عمر انه لما كتب الى سعد بن ابي وقاص وقد انفذ اليه القعقاع بن
سور مع الف رجل قد انفذت اليك الفي رجل فعبر عن القعقاع وحده
بعبارة الالفين لما اعتقد من انه يسد مسد الالف في الحراب وهذا
واضح فصل في ذكر ما يخص في الحقيقة وما يخص في المعنى وما لا يجوز
دخول التخصيص فيه الادلة على ثلثة اضرب منها ما هو عام من
جهة اللفظ ومنها ما هو من نسائكم كذلك كان ذلك عاما في جميعهن
ثم قال واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولا يجب من
ذلك حمل اول الاية عليهن ولذلك نظاير كثيرة والذي ينبغي ان يحصل
في هذا الباب انه اذا ورد لفظ عام ثم وصف بصفة او شرط بشرط وعلم
انه لا يصح ذلك الشرط ولا تلك الصفة في جميع ما تناوله اللفظ العام
وجب حمل اللفظ العام عليه اذا كان الشرط او الصفة متعلقين بجميع
اللفظ فان كان الشرط او الصفة متعلقين ببعض ما تناوله اللفظ
العام لم يجب ذلك وكان حكمه ما قدمناه في اول الباب فاما اذا كان
الكلام في جملتين قد عطفت احدهما على الاخرى فينبغي ان ينظر في
الجملة الثانية فلا يخلو من ان يكون متناولة بمثل ما تناولته الجملة
الاولى او لا يكون كذلك فان كانت متناولة لمثل ما تناولته الاولى
فلا يخلو ان يكون موافقة له او مخالفة فان كانت موافقة له في الحكم
فان ذلك يكون تاكيدا ويجب حملها على مثل ما حملت عليه الجملة الاولى
وان كانت الجملة الثانية متناولة لمثل ما تناولته الاولى وكانت مخالفة
لها في الحكم فلا تعلق لها بالجملة الاولى وكانت كاية اخرى يجب حملها

على ظاهرها

على ظاهرها وان كانت متناولة لمثل ما تناولته الاولى وكانت مضادة لها
في الحكم فذلك لا يجوز وقوعه من الحكيم تعالى لانه يؤدي الى التناقض والبداء و
منفيان عنه تعالى فنظير الجملة الاولى ان يقول اقتلوا المشركين ثم يعطف
على ذلك فيقول واقتلوا الكفار ونظير الجملة المخالفة ان يقول اقتلوا المشركين
وخذوا غنائمهم واسبوا ذراريهم او ما يجري مجرى ذلك ونظير المتضادة
نحو ان يقول اقتلوا المشركين ولا تقتلوا الكفارة فان ذلك يجري
ما اشبه الجملة الاولى وذلك لا يجوز على الحكيم تعالى واذا كانت الجملة الثانية
اخص من الجملة الاولى او اعم منها وان كانت تقتضي مثل حكم الاول كانت
تاكيدا او ذكر للتفخيم وتعظيم ما ذكر في الاولى وعلى ذلك يحمل قوله تعالى من
كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل كذلك قوله فيهما فاكهة ونخل
ورمان فان ذلك اما ان نحمله على التاكيد او على تفخيم سائر ما افرد بالذكر
وعند من قال بدليل الخطاب من اصحاب الشافعي وغيرهم ان افراد بعض
ما تناوله لفظ العموم بالحكم يدل على انه اراد بالعموم الخصوص وعلى هذا
حمل قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن
فريضة ومتعوهن على الموسع قدره على ان المتعة تجب لغير المدخول
بها اذا لم يسم لها مهرا ومن خالفه قال تجب المتعة لكل مطلقة وسنذكر
ما عندنا في دليل الخطاب فيما بعد ان شاء الله والاقرب على مذهب
من يقول بدليل الخطاب ان يقال ان الاية تصير مجملة وتفتقر الى البيان
لانه ليس بان يقال ان العموم في الاولى يمنع من دليل الخطاب في
الثانية باولى من ان يقال ان دليل الخطاب في الثانية يمنع من
حمل الاولى على العموم واذا تساوى القولان وجب ان يتوقف ذلك

على البيان ويكون مجملا على ما بيناه وان كانت الجملة الثانية مخالفة للاولى في
الحكم كانت كاية اخرى لا تعلق لها بالجملة الاولى على ما بيناه في الجملتين المتقابلتين
في العموم وان كانت ضد الجملة الاولى فان كانت الجملة الاولى اعم والثانية
اخص وذلك على انه اراد بالجملة الاولى ما عدا ما ذكر في الجملة الثانية وان
كانت الجملة الثانية اعم من ذلك على انه اراد بالثانية ما عدا ما ذكر في
الجملة الاولى ونظير الاول ان يقول اقتلوا المشركين ويقول
بعده لا تقتلوا اليهود والنصارى فان ذلك يفيد انه اراد بلفظ المشركين
ما عدا اليهود والنصارى والا كانت مناقضة او بدا وذلك لا يجوز
ونظير الثاني ان يقول اولا لا تقتلوا اليهود والنصارى ثم يقول
بعده اقتلوا المشركين فان ذلك على انه اراد بلفظ المشركين الثانية
ما عدا ما ذكر في الجملة الاولى ولولا ذلك لادى الى ما قدمناه وابطلناه
وليس لاحد ان يقول هلا حملتم الثانية على انها ناسخة لان من
شان النسخ ان يتاخر عن حال الخطاب على ما نبينه وانما ذلك
من ادلة التخصيص الذي يجب مقارنتها للخطاب على ما عدا تقدم القول
فيه فعلى هذا ينبغي ان يجرى كل ما يرد من هذا الباب

فصل

في جواز تخصيص الاخبار وانها تجرى مجرى الاوامر في ذلك
الصحيح انه يجوز تخصيص الاخبار سواء كان معناها معنى الامر
او لم يكن كذلك كما يجوز تخصيص الاوامر وفي الفقهاء من
قال ان ذلك لا يجوز كما لا يجوز نسخ الاخبار واكثر الفقهاء
والمتكلمين على المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان التخصيص هو
ما دل على مراد المخاطب بالعموم وذلك لا يمتنع في الاخبار كما لا يمتنع

في الاوامر لانه لا يمتنع ان يريد المخاطب باللفظ العام بعض ما وضع
له كما لا يمتنع ان يامر باللفظ العام ويريد بعض متناوله فالامران سواء
فاما ثبوت ذلك فاكثر من ان تحصى نحو الاخبار المتضمنة للوعيد
فانها مخصوصة وكذلك ايات الوعد عند بعضهم وقوله تعالى والله
على كل شيء قدير وقد علمنا انه لا يقدر على ذات نفسه ولا مقدرات
غيره وكذلك قوله واوتيت من كل شيء وقد علمنا انها ما اوتيت اشياء
كثيرة وذلك اكثر من ان تحصى على انا قد بينا ان الامر والنهي
في معنى الخبر فلا فرق بين ان يامر بالشيء في انا نعلم وجوبه وبين
ان يخبرنا بان له صفة الوجوب في انا نعلم مثل ما علمناه بلفظ الامر
وقد روي عن النبي صلى الله عليه واله انه امتنع من دخول بيت فيه
تصاوير وقال ان الملائكة لا يدخل بيتا فيه تصاوير ثم خص
ذلك بان دخل بيتا فيه تصاوير بسطا واما حملهم ذلك على النسخ
فالصحيح ان النسخ يجوز ان يدخل في الاخبار ونحن نبين ذلك
في باب الناسخ والمنسوخ فبطل بذلك تعلقهم

فصل

في ذكر بناء الخاص على العام وحكم العمومين اذا تعارضا اعلم انه اذا ورد عام يتناول
اثبات حكم وورد خاص يتناول نفي ذلك الحكم عن بعض ما تناوله العام
نظر في تاريخهما فان كان احدهما سابقا للاخر كان المتاخر ناسخا
والمتقدم منسوخا وسواء كان المتقدم عاما فان الخاص الذي يجيء
بعده ويتاخر عنه يكون ناسخا له لان تاخير بيان العموم لا يجوز
عن حال الخطاب على ما نسبه فيما بعد وكذلك لو كان المتقدم
خاصا والمتاخر عاما فانه يكون ناسخا الا ان يدل دليل على انه

يريد به ما عدا ما تقدمه من الخاص وهذا لا خلاف فيه بين اهل العلم ومتى
لم يعلم تاريخهما فالصحيح انه ينبغي ان يبنى العام على الخاص ويجمع بينهما
وهو مذهب الشافعي واصحابه واهل الظاهر وبعض اصحاب ابي حنيفة
ومن الناس من قال اذا عدم التاريخ فالواجب ان يرجع في الاخذ
باحدهما الى دليل ويجريهما مجرى عامين تعارضا وهو مذهب
عيسى بن ابان وابي الحسن الكرخي والذي يدل على صحة المذهب
الاول ان من حق من تثبت حكمته الا يلغى كلامه اذا امكن حمله
على وجه يفيد واذا صح ذلك فان الغينا استعمال العام لادى
الى الغاء الخاص ومتى استعملنا الخاص لم يجب اطراح العام بل
يوجب حمله على ما يصح ان يريده الحكيم فوجب بهذه الجملة بناء العام
على الخاص ونظير ذلك ما روي عنه عليه السلام انه قال في
الرقة ربع العشر فكان هذا عاما في قليله وكثيره ثم قال ليس
فيما دون خمس اواق من الورق صدقة فاوجب هذا ان ما نقص عن
خمسة اواق ليس فيه صدقة وهو اخص من الاول فلو عملنا بموجب
الخبر الاول احتجنا الى اسقاط الخبر الاخير ومتى استعملنا الاخير
امكننا استعمال الاول على ما يطابقه فان قيل هلا حكمتم فيهما
بالتعارض كالعمومين لان ما تناوله الخاص قد تناوله الخبر العام
وانما زاد عليه العام بتناوله شيئا اخر لم يتناوله الخاص فكان الزايد
على ذلك في حكم خبر اخر وما تناوله العام مما عارضه الخبر الخاص في حكم
خبر اخر فوجب ان يعارض ذلك الى ما تناوله الخاص ويقف العمل
على احدهما على الدليل قيل هذا لا يجوز لانه يؤدي الى ابطال احد

الخبرين

وليس كذلك الوقت الاول لانه اذا لم يفعل فيه فالوقت الثاني وقت
له وليس لاحد ان يقول ان هذا ينقض ما ذكرتموه في الباب الاول
من ان الامر يقتضي الفور وانه يجب المأمور عقيبه وذلك انا انما
قلنا ذلك في الاوامر المطلقة التي لها وقت واحد فحملناه على الفور
وحمله مخالفونا على التراخي لما لم يكن في اللفظ تعيين الوقت وليس
كذلك في الامر المؤقت لانه قد عين فيه الوقت وذكر اوله واخره
فقلنا انه مخير فيهما فان قيل فكيف اوجبتم العزم به بدلا منه
في الوقت الاول ولم يذكر العزم في اللفظ وهلا الزمكم ما الزمتموه
مخالفكم في الامر المطلق فانه يقتضي التراخي واوجب العزم
بدلا منه في كل الاوقات قيل له اذا ثبت ان الامر تناول
الوقت الثاني كتناوله الوقت الاول وهو يقتضي الوجوب
فمتى لم يثبت العزم بدلا منه في الاول ادى ذلك الى خروجه عن
كونه واجبا عن كونه فلاجل ذلك اوجبناه وليس كذلك في الامر
المطلق لانه لم يثبت للخصم انه يجب في الاوقات ولا ان
الامر تناول الاوقات على جهة البدل فيثبت العزم بدلا
منه في الاول بل كان الوقت الذي يلزمه اداء الفعل فيه هو
الثاني لم يجز ان يثبت العزم بدلا منه واحتج المخالف

فاثبات ذلك الى دليل فاما من قال انه يجب تأخيره فمتى فعل
في الاول كان نفلا فذلك نقض لاقتضاء الامر الايجاب وانتقال
الى مذهب من يقول انه يقتضي الندب وذلك خلاف الصحيح
على ما دللنا عليه وان قالوا لو كان واجبا في اوله لكان متى
لم يفعله فيه استحق الذم لان ذلك يميز الواجب من النفل
فمتى لم يستحق الذم بان لا يفعل في الاول علمنا انه نفل فيه قيل
له انما يجب ان يقول لسقوط الذم عمن لم يفعل فعلا بعينه
على انه ندب اذا لم يكن هناك امر يستند ذلك اليه الا كونه
نفلا فاما اذا كان هناك امر يستند اليه ذلك مسدّه
من الواجب فمتى فلا يصح الا ترى انه اذا فرضنا ان هناك
ما يقوم مقامه ويسد مسده من الواجب فمتى لم يفعله
وفعل ذلك الامر لم يستحق الذم وانما يتم ذلك في الامر المضيق
اما بفعل واحد او وقت واحد فمتى لم يفعل بعينه او في ذلك
الوقت استحق الذم وقد بينا ان هذه المسئلة بخلاف ذلك
وان هناك غير ما يقوم مقامه فان عادوا الى ان يقولوا العزم
ليس عليه دليل كررنا عليه الكلام الاول وهو انه اذا ثبت تناول
الامر الوقت الثاني كتناوله للوقت الاول فلا بد متى

لم يفعل

لم يفعل في الاول من عزم والا خرج من كونه واجبا الى ان يكون نفلا وقد ثبت
انه واجب فان قالوا اذا جاز لكم ان يعدلوا من ذلك الى فعل العزم جاز لنا
ان نعدل الى انه نفل والا فما الفرق قيل له حمله على كونه نفلا نقض لكونه
واجبا وليس في ايجاب العزم نقض لكونه واجبا وليس في ايجاب العزم
لكونه واجبا على ما بيناه فكان ذلك فرقا بين الموضعين فان قيل فعلى
هذا المذهب ما قولكم في صلوة الظهر التي لها وقتان اول وآخر وكذلك سائر
الصلوات قيل له اختلاف العلماء في ذلك واصحابنا ايضا فمن الفقهاء
من جعل الفرض متعلقا بآخره ومتى فعل في الاول كان نفلا وربما
سماه موقوفا على ان ياتي عليه الوقت الاخير وهو على الصفة التي يجب
عليه معها فعل الصلوة ويخرج الوقت فيحكم له بالوجوب ومع تمييزه
فعلا يكون قد اجزأت عن الواجب وهذا هو المحكي عن ابي الحسن
الكرخي من اصحاب ابي حنيفة وذهب باقي الفقهاء الى انه مخير في الاوقات
كلها ثم اختلفوا فمنهم من رجح الوقت الاول بالفضل ومنهم من
لم يرجح وسوى بين الاوقات واصحابنا اختلفوا فكان شيخنا
ابو عبد الله يذهب الى ان الوجوب يتعلق باوله وانه متى لم يفعل
استحق الذم والعقاب الا انه متى لافاه سقط عقابه وذهب
سيدنا المرتضى الى انه مخير في الاوقات كلها اولها وآخرها غير

ان ادائها فى الاول افضل واذا نصرنا المذهب الاول نقول انما قولنا
ذلك لانه لم يخيّر على كل حال بين الصلوة فى اول الوقت واخر الوقت
وانما فرضه الوقت الاول فلا يصح ان يجعل مخيّرا بينه وبين ما
لم يجعل له ويجرى ذلك مجرى الامر المضيق المخير بوقت متضيق وليس
لهم ان ذلك ينقض ان يكون الصلوة لها وقتان وذلك انا نقول اذا
نصرنا هذا المذهب ان لها وقتين فى الجملة بالاضافة الى المكلفين فاما
اذا اضفناها الى كل واحد من المكلفين فان لها وقتا واحدا فيكون الوقت
الاول لمن لا عذر له ولا مانع يمنعه من فعل الصلوة فيه من علة او مرض
او شغل دينى او دنياوى والوقت الثانى يكون وقت من له بعض
هذه الموانع فيكون للصلوة وقتان بالاضافة الى الجملة من وضعناه فان
قالوا هذا خلاف الاجماع لان الامة كلها تقول ان كل صلوة لها
وقتان فلا يفصلون هذا التفصيل قيل له هذا اجماع مدعى لان من خالف
فى هذا يخالف فيه ويرجع فى ذلك الى الروايات الصادرة عن ائمة الهدى
عليهم السلام ومتى نصرنا المذهب الاخر فالمعتمد فيه على ظاهر الامر
وان النبى ص بين لكل صلوة وقتين وما بينهما وقت ولم يفصل فينبغى
ان يكون مخيرا فيها ويقوى ذلك باخبار كثيرة وردت عن ائمة الهدى
عليهم السلام متضمنة لذلك تعارض تلك الاخبار والكلام فى تعيين

هذه

هذه المسئلة كلام فى فرع والذى ذكرناه اولا كلام فى الاصل فلا ينبغى ان يخلطهما
جمعا ويمكن ان ينصر المذهب الاول فى الصلوات بان يقال ان الاحتياط
يقتضى اداءها فى الاول لانه اذا اتى اولا الامر ذلك والاخبار تقابلت فى
جواز تاخيرها عن اول الوقت والمنع من ذلك فينبغى ان يتعارض و
يرجع الى ظاهر الامر فى وجوب الصلوة فى الوقت الاول فان قيل لو كانت
الصلوة واجبة فى اول الوقت لا غير لكان متى لم يفعل فيها استحق
العقاب واجمعت الامة على انه لا يستحق العقاب وان لم يفعلها
فى اول الوقت فان قلتم انه اسقط عقابه قيل لكم وهذا ايضا باطل
لانه يكون اغراء له بالقبيح لانه اذا علم انه متى لم يفعل الواجب
فى الاول مع انه يستحق العقاب عليه سقط عقابه وكان ذلك اغراء
قيل له ليس ذلك اغراء لانه انما علم اسقاط عقابه اذا بقى الى الثانى
واداها وهو لا يعلم انه يبقى الى الثانى حتى يؤديها فلا يكون مغرى
بتركها وليس لهم ان يقولوا فعلى هذا لو مات عقيب الوقت
ينبغى ان لا يقطع على انه غير مستحق العقاب وذلك خلاف
الاجماع ان ولحوه وذلك ان هذا الاجماع غير مسلم بل الذى
يذهب اليه ان من مات فى الثانى مستحق العقاب وامره
الى الله تعالى ان شاء عفى عنه وان شاء عاقبه فاما الاجماع

في ذلك لا يصح فاما من خير بين الاوقات ولم يوجب العزم في
الاول بدلا منه فان ذلك ينقض كونه واجبا لان هذا حكم الندب
فادى الى مساواة الواجب للندب ينبغي ان يحكم ببطلانه و
من قال انه نفل في الاول فقوله يبطل بما ثبت من اقتضا الوقت
الايجاب فمن خالف في ذلك كان كلام في مسئلة اخرى وقد مضى الكلام
ويدل ايضا على بطلان هذا القول ان الصلوة في اول الوقت
لو كانت نفلا لكان متى نوى بها النفل لكانت تجزي عن
الفريضة لان النية المطابقة للصلوة اولى من ان يجزي معها
الصلوة من النية المخالفة لها وقد اجمعوا على انه متى نوى بها
النفل لم يجز فبطل بذلك كونها نفلا في الاول واما اذا قال انها
موقوفة فكلامه غير محصل لان الوجوه التي يقع عليها الافعال
يكون واجبة او ندبا انما تخرج عن حال الحدوث ولا تكون امورا
مسطره فان وقف الصلوة في اول الوقت على وجه الندب فينبغي
ان يكون ندبا وان خرج الوقت وقد اجمعوا على خلاف ذلك وان
وقعت واجبة فان ذلك يبطل كونها ندبا فاما ما يتفرع في هذه
المسئلة من وجوب القضاء على الحايض اذا طهرت او سقوطه
فكلام في الفروع وقد بينا الصحيح من ذلك في كتبنا المفصلة

في الفقه

في الفقه فمن اراد ذلك وقف عليه من هناك وهذه جملة كافية في
هذا الباب **فصل** في ان الامر هل يدخل تحت امره ام لا اعلم
ان الصحيح انه لا يجوز ان يدخل الآمر تحت امره وتفارق
ذلك الخبر والذي يدل على ذلك ان الامر لا يكون امرا الا باعتبار
الرتبة فيه على ما بيناه فيما تقدم وهي ان تكون الآمر فوق المامور
وهذا لا يصح ان يدخل بين الانسان وبين نفسه والخبر ليس
كذلك فانه يجوز ان يخبر الانسان عن نفسه ويجمع بينه و
بين غيره في تناول الخبر لهما لان الرتبة غير مراعاة في الخبر وليس
لهم ان يقولوا اليس هذا المثال مثالا للامر لانكم قلتم لا يحسن
ان يامر الانسان نفسه ومثل هذا موجود في الخبر لانه لا
يحسن ايضا ان يخبر نفسه فاما الاخبار عنها فليس يشبه لذلك
وذلك انه انما لا يحسن ان يخبر الانسان نفسه لانه عبث
لان الخبر انما وضع للافادة فاذا كان عالما بما يخبر به فاخباره
نفسه بذلك لا فايدة فيه وكان عبثا وليس كذلك الامر
لانه انما قبح لفقد الرتبة المراعاة في كونه امرا وكذلك القول
اذا اخبر غيره بلفظ فلا يجوز ان يقصد باللفظ اخبار نفسه
لما قلناه من انه عبث واما قلنا انه يصح ان يخبر عن

نفسه ليعلم بذلك ان الرتبة غير مراعاة في الخبر اصلا فاذا ثبت هذه
الجملة فالنبي صلى الله عليه وآله اذا امر غيره بفعل لا يدل ذلك على انه
مامور به ايضا الا ان يدل دليل على ذلك فيحكم به لاجل الدليل ويفارق
ذلك افعاله عليه السلام لانها بالعكس من اوامره لان افعاله
مختصة ولا يعلم انها متعدية الى غيره الا بدليل واوامره متعدية
ولا يعلم تناولها له الا بدليل فاختلف الامران فصل في ذكر
الشروط التي يحسن معها الامر اعلم انه لا يحسن الامر
الا بعد ان يكون الامر على صفة والمامور على صفة والمامور به
على صفة والامر فاذا اجتمع ذلك كله حسن الامر ومتى اختل
شيء من ذلك لم يحسن ونحن نبين جميع ذلك اما ما يجب
ان يكون عليه الامر فان كان ممن يعلم العواقب وهو الله
تعالى فلا بد من ان يكون عالما بان المامور يتمكن من اداء ما
امر به ويعلم ان المامور به على وجه يحسن الامر به ويعلم
انه مما يستحق بفعله الثواب ويكون غرضه وصوله الى الثواب
واما اذا كان الامر ممن لا يعلم العواقب من الواحد منا فانما
يحسن منه الامر اذا ظن في المامور ما ذكرناه بان يشترط
اداءه ان قدر عليه لانه اذا لم يعلم العواقب فان الظن

يقوم

١٣٧

يقوم له مقام العلم ولو لم يحسن مع الظن لما حسن من الواحد منا ان
يامر غيره البتة لانه لا طريق له الى العلم بانه يقدر عليه او لا يقدر
عليه في المستقبل ولا بد ان يعلم حسن المامور به ويقصد بذلك و
وجها حسنا ولا يقوم الظن في ذلك مقام العلم والشرط لا يدخل في
ذلك كما دخل في كونه قادرا ولاجل هذا لا يحسن منا ان يامر غيره بفعل
في الغد الا بشرط ان يكون قادرا عليه في الغد ولا يجوز ان يامره
بفعل لا نعلم حسنه في الحال فبان الفرق بين الامرين ولو ان
قايلا سوى بين حسن الشرط في الامرين لم يكن ذلك بعيدا
لان الواحد منا يامر غلامه بان يرد وديعة انسان عليه في الغد
ولا بد من اشتراط كونه قادرا عليه في حال الرد ولا بد من شرط
كونه حسنا في ذلك الوقت ايضا لانه لو عرض في حال الرد وجه من
وجوه الفساد لم يحسن ردها في تلك الحال فاما القصد بذلك
وجها من وجوه الحسن فلا بد منه على كل حال ومن الناس
من جوز في القديم تعالى ايضا ان يامر المكلف بشرط ان يبقى
على كونه قبل حال الفعل بوقت والامتنع منه والصحيح الاول
لان الشرط انما يصح فيمن لا يعلم العواقب فاما من يعلمها
فلا يحسن منه ذلك ومتى قيل انه يحسن ذلك ويكون الامر

بذلك لطف الغير هذا المكلف كان ذلك ايضا فاسدا لانه لا يخلوا
من ان يكون المامور به نفسه ذلك الفعل مصلحة له او لا يكون كذلك
فان كان مصلحة له فيجب اقداره عليه والا يمنع منه وان لم يكن
مصلحة له فلا يحسن ان يوجب عليه ما هو لطف للغير فلاجل
ذلك قلنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لا بد ان يكون له في تحمل اعباء الرسالة لطف
ولولا ذلك لما وجب عليه الادا فكذلك القول ههنا ولا بد ان
يكون القديم تعم عالما بان المكلف يفعل ما امر ولا نعصه
فيه او يكون في ذلك لطف للغير ان علم انه يعصي على ما يقول
في قبح ذلك لو لم يشترط هذا الشرط وفي الناس من شرط في حسن
امر الله تعم ان لا ينهى عنه في المستقبل ومنهم من لا يشترط ذلك
ونحن نبين الصحيح من ذلك في باب الناسخ والمنسوخ ان
شا الله تعم واما الصفات التي يجب كون المامور عليها فهي
ان يكون متمكنا من ايقاع الفعل على الوجه الذي امر به فان كفى
في ذلك مجرد القدرة اقتصر عليه وفعلت فيه قبل الفعل بحالة واحدة
قبل ذلك باحوال وان كان الفعل يحتاج الى العلم فلا بد من حصوله
في حال وقوع الفعل فان كان العلم من فعله مكن قبل ذلك باوقات
يمكنه تحصيل الفعل فيها في حال الفعل وان كان يحتاج الى نصب

الادلة

الادلة نصبت له لينظر فيها فيعلم ما كلفه وان كان محتاجا الى آلة مكن منها
فان كانت محلا للفعل مثل اللوح في الكتابة والسكين في القطع وغير ذلك
او ما يكون في حكم المحل مكن فيها في حال الفعل وان كانت الالة مما يحتاج
الى تقدمها مكن قبل الفعل مثل القوس في الرمي وان كان الفعل يحتاج
الى الالة في حال الفعل وقبله مكن منها في الحالين على ما قلناه في السكين
في القطع وغير ذلك وان كان الفعل يحتاج في ايقاعه على وجه الى
الارادة مكن منها ولا يصح منها عند من قال بالارادة وما
يحتاج الى النظر والسبب فلا بد من تمكينه منها ومن شرايطه
ايضا اللازمة الا يكون ملجا الى ما امر به لان من هذه صفته
لا يحسن امره الا ترى انه لا يحسن ان يكلف الانسان الا يقتل
نفسه لانه ملجا الى ذلك وكذلك الواقف بين يدي السبع لا
يحسن ان يكلف الهرب فاما من قال لا يحسن ان يكلف الا نقتل
نفسه لانه ملجا الى ذلك فغلط لان الالجا انما هو الى ان لا
تقتلها فاما الى قتلها فليس بحاصل وعلى هذا يحسن ان يكلف قتل
نفسه ولهذا اخبر الله تعم عن قوم فيما مضى انه كلفهم قتل
نفوسهم بقوله اقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم وكذلك
يحسن ان يكلف من شاهد السبع الوقوف لان الالجا

انما هو الى الهرب لا الى الوقوف واما الصفات التى يجب
كون الامر عليها فان يكون متقدما للوقت الذى كلف المامور
ان يفعل فيه لانه متى لم يتقدم بعد الرغب فى الفعل ولا
يصح منه ان يستدل به على وجوبه عليه فيجب تقدمه عليه
من هذا الوجه فاما قول من قال من المجبرة ان ما يتقدم
يكون اعلاما ومن شرط الامر ان يقارن الفعل فغلط لانه
ان ارادوا بقولهم انه اعلام انه مما يصح ان يعلم به لزوم المامور
به فى وقته فهو خلاف فى عبارة وان قالوا يعلم به ان الامر
يحدث فى وقته امر اخر فليس فى الامر المتقدم دلالة
على ذلك على ان هذا القول من قائله دفع لما يعلم خلافه
لان الاوامر فى الشاهد كلها لا يكون قط الا متقدمه
ومتى لم يكن كذلك لم يحسن فكذلك اوامر الله تع الا ترى
انه انما يحسن من الواحد منا ان يامر غلامه ان يسقيه
ماء قبل ان يسقيه ايصح منه ان يسقيه فاما فى حال
ما سقاه فلا يحسن ذلك فمن ارتكب حسن ذلك كان دافعا
للضرورات واما تقدمه قبل وقت الفعل باوقات فليس
بواجب لكنه يحسن اذا كان فيه معنى نحو ان يكون فيه صلاح

لمن

لمن خوطب به ان تكلف اداه الى من امره ممن يوجد فى المستقبل
نحو اوامر الله تعم لنا فى وقت النبى صم اقيموا الصلوة لانه لا خلاف
بين الامة انه لساير المكلفين وان اهل كل عصر قد كلفوا اداه
الى اهل العصر الثانى ويدل على حسن ذلك ايضا انه يحسن
فى الشاهد ان يامر الواحد منا غلامه يفعل بعد وفاته كثيره
ويحسن من الموصى ان يوصى لولده وولد ولده ولمن يحى بعدهم من
النسل ويامرهم ان يفعلوا فى الوصية ما يريده وهذا لا يرفع
حسنه منصف وعلى هذا قلنا انه يحسن امر المعدوم والعاجز
بان يفعل الفعل فى الوقت الذى قد علم ان علته ستزاح فيه
ويمكن من فعله يبين ذلك ان الفعل الذى امر به لا يحتاج
الى تقدم القدرة فى حال الامر لانها لو وجدت فى تلك الحال وعدمت
فى حال الحاجة الى الفعل لم يحسن امره فدل على ان الحاجة اليها
يقع قبل حال الفعل بحال ولو لم يحسن ذلك لم يحسن من
الواحد منا ان يامر غيره بان يفعل فى غد فعلا فيحتاج
الى الة مع عدمها وان علم انه يمكن منها فى غد حتى يجب ان
لا يحسن منا ان يامر النجار باصطلاح الباب الا والالة
التى بها يصلحه فى يده وهذا مما لا يحتاج الى فساده لانه

معلوم ضرورة خلافه فهذه جملة كافية في هذا الباب الكلام في النهي

فصل في ذكر الحقيقة النهي وما يقتضيه وجملة من احكام النهي

هو قول القائل لمن دونه لا يفعل كما ان الامر قوله له افعل وما دل على احدهما دل على الامر فالطريق واحدة وانما يكون نهيا اذا كره الناهي المنهي عنه عند من قال بذلك والذي اقوله في ذلك ما قدمت ذكره في باب حقيقة الامر من ان هذه الصيغة وضعها اهل اللغة ليدلوا على ايجاب الامتناع من الفعل ثم ينظر في ذلك فان كان صادرا من حكيم دل على ان ذلك الشي قبيح لانه لا يوجب الامتناع مما هو حسن فهو اذا دلالة على القبيح وقد ترد هذه الصورة ولا يفيد النهي على الحقيقة على ضرب من المجاز مثل ما قلناه في صيغة الامر ولاجل هذا قلنا في قوله تعالى لا تقربا هذه الشجرة ان صورته صورة النهي وليس مانا وله قبيح بل الاولى تركه وغير ذلك بانه نهي بقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة مجازا من حيث كانت صورته صورة النهي على الحقيقة الا ان هذه مجاز لا بسببه الا بدليل والاول هو الحقيقة والدلالة على ذلك ما دللنا به على صورة الامر وشرايط حسن النهي تقارب حسن الامر على السوا فاما شرايط اقتضاوه التكرار او الامتناع مرة واحدة فاكثر المتكلمين والفقهاء

ممن

ممن قال ان الامر يقتضي الفعل مرة واحدة وممن قال انه يقتضي التكرار قالوا في النهي انه يقتضي التكرار ومنهم من سوى بينهما وقال الظاهر يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل ومنهم من وقف في ذلك كما وقف في الامر والذي في نفسي ان ظاهر يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل وانما قلنا ذلك من حيث ان النهي اذا كان دلالة على قبح المنهي عنه اذا صدر من حكيم انما يدل على انه قبيح في الثاني لان مقتضاه العود وما بعد ذلك من الاوقات لا يعلم ان الفعل فيها قبيح بل يحتاج الى دليل فمن ادعى تساوي الاوقات في ذلك كمن ادعى تساوي الاوقات في اقتضاء الامر الفعل فيها وذلك باطل على ما بيناه وشبهة من قال انه يقتضي التكرار الرجوع الى الشاهد وان النهي يقتضي ذلك وذلك غير مسلم بالاطلاق فان استعمل في ذلك بقرينة من شاهد الحال وغيرها فلا يمكن ادعاء الحقيقة في ذلك فاذا ثبت ذلك فانما قلنا انه يقتضي الفور دون التراخي لمثل ما دللنا عليه من ان الامر يقتضي الفور فالادلة فيها سوا وايضا فلو لم يقتض ذلك في الثاني لوجب ان يقترن به البيان فمتى لم يقترن به البيان دل على انه قبيح في الثاني

فاما النواهي الواردة في القرآن فانها تقتضي التابيد فانما علمنا ذلك
بدليل من اجماع وغيره فلا يمكن الاعتماد على ذلك كما ان مثل ذلك
علم ان الامر امر على التكرار عند الاكثر فاما النهي المقيد بوقت
فلا خلاف بين المحصلين انه لا يقتضي وجوب الانتهاء في
غير ذلك الوقت وانما يعلم ذلك بدليل مثل ما قلناه في الامر
المقيد فاما النهي عن الشي فليس بامر بضده لا لفظا ولا معنى
لمثل ما قلناه في الامر سوآء وانما يدل على ان ما عدا المنهي
عنه من اضداده مخالف له اذا كان صادرا من حكيم لانه
اذا كان دلالة على القبيح فما عدا ذلك الشي لو كان قبيحا مثله
لوجب ان ينهى ولا عن نقيضها دل على انها مخالفة له فقد
يكون مخالف له بان يكون واجبا او ندبا او مباحا فلا يمكننا
ان نقول ان ذلك امر بضده لان الامر يقتضي الايجاب
على ما بيناه اللهم الا ان نقول انه لو كان في اضداده ما هو
واجب او ندب لوجب بيانه فلما لم يبين دل على انها مباحة فان
ذلك يمكن الاعتماد عليه هذا اذا كان له اضداد كثيرة فيمكنه
الانفكاك عن جميعها ولا بد من ان يكون فاعلا لواحد
منها فانه لا يكون ايضا واجبا عليه لانه انما يجب النهي
اذا كان مما يصح ان يفعل وان لا يفعل فاما ما لا ينفك عنه
فلا يصح

مع صحة حمله على وجه ممكن وليس كذلك حكم العمومين اذا تعارضا لانه لا يمكن
الجمع بينهما على وجه فاما قولهم ان ما تناوله العام في حكم الخبرين تناول
احدهما مثل ما تناوله الخبر الخاص والاخر تناول ما زاد على ذلك وانه
ينبغي ان يحكم بالتعارض فيهما وليس بصحيح لان العام اذا كان جملة
واحدة صح فيه اذا كان خبرين لان اذا كان خبرين متى قيل ان
المراد ما تناوله احدهما ادى ذلك الى ابطال ما تناوله الخبر الاخر وذلك
لا يصح فاذا ثبت ذلك صح ما قلناه في بناء العام على الخاص وفارق حاله حال الخبرين
اللذين يتناولان ما تناوله العام فان قيل هلا حملتم احدهما على انه ناسخ
للآخر ويكون قد استعملتم الخبرين على وجه الحقيقة ويكون ذلك اولى من
بناء العام على الخاص لان استعمال العام في الخاص يكون مجازا قيل انما يمكن
حمل ذلك على النسخ اذا علمنا تاريخهما وان احدهما متقدم والاخر متقدم
فيحمل ذلك على النسخ فاما مع عدم التاريخ فلا يمكن حمل ذلك فيه ويدل
على ذلك ايضا ان على مذهب الخصم لو ثبت بالقياس اخراج بعض ما
تناوله العام من عمومه وجب ان يخرج منه ويخص به العموم فان
الخبر الخاص اذا اوجب اخراج بعض ما تناوله العام بذلك اولى
لان السنة اقوى من القياس عنده ويدل على ذلك ايضا ان العام
والخاص لو وردا معا لعلمنا ان المراد بالعام ما عدا ما يتناوله الخاص لان
ذلك دليل التخصيص فاذا وردا وعرفنا ولا دليل يدل على تقدم احدهما
وتاخر الاخر كانا في حكم ما وردا في وقت واحد ويجري مجرى الغرق
في انه وان جاز تقدم احدهم للاخر فمتى عدم التاريخ في ذلك حكم بانهم
كانوا ماتوا في حالة واحدة على مذهب الخصم واستدل بعض من نصر ما

ما اخترناه بان قال ما تناوله الخاص مقطوع به وما تناوله العام مشكوك
فيه فلا ينبغي ان نزال اليقين بالشك وهذا انما يمكن ان يعتمده من
قال ان العموم ليس له صيغة يفيد الاستغراق واما على ما ثبت عليه
من ان له صيغة تفيد ذلك فلا يمكن لان ما تناوله العام عندنا مقطوع
به مثل ما تناوله الخاص فلا فرق بينهما على حال وقد استدل بوجوه اخر
يضعف وما ذكرناه اقوى ما يستدل به فاما المخالف لذلك فانما عول
في ذلك على ان قال ان ما تضمنه العام في حكم ما تضمنه خبران احدهما
تضمن ما تضمنه الخاص والاخر تضمن غيره فكان ما تضمنه الخاص
معارضا له وقد اوردنا في دليلنا ما هو جواب عنه فاغنى عن الاعادة
وقد تعلق كل فريق بينهما بوجود مواضع من العام والخاص بني احدهما
على الاخر وحكم فيهما بالتعارض لا يمكن ان يعول عليه لان لمن يخالفه
ان يقول انما حكمت بذلك لدليل دل عليه لولا الدليل لما قلت به وينبغي
ان يكون المعتمد ما قدمناه من الادلة وفيه كفاية ان شاء الله تعالى فاما
العمومان اذا تعارضا فلا يخلو من ان يكون طريق اثباتهما العلم او لا
يكون كذلك فان كان طريق اثباتهما العلم يصح وقوعهما من حكيم عن
وجه ولا يصح على آخر فما يصح وقوعه منه فوجوه احدها ان يقترن
بهما التاريخ وان احدهما والاخر متاخر فيحكم بان المتاخر ناسخ
والمتقدم منسوخ والثاني ان يمكن الجمع بينهما على وجه من التاويل والثالث
ان يكونا وردا مورد التخيير فهذه الوجوه التي يصح ان يقع العمومان
المعلومان عليه من الحكيم ومتى خلا من ذلك بان تقدم التاريخ ولا يصح
الجمع بينهما تضادهما علم انه لم يرد التخيير فانه لا يجوز وقوعهما

من

من حكيم لانه يؤدي الى ان يدل الدليل على خلاف ما هو دليل عليه وذلك لا يجوز
على حال فاما اذا تعارضا وكان كل واحد من العمومين خاصا من وجه ولا يعارضه
من وجه نحو قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وقوله وان تجمعوا بين الاختين
لان احدهما يقتضي تحليل الجمع بين الاختين والاخر يقتضي
حظره ويصح ان يكون المراد بآية الجمع ما عدا المماليك ويحتمل
ان يراد بآية المماليك ما عدا الاختين فقد استويا في التعارض
وفي صحة الاستعمال على وجه واحد فها هنا متى وجب الرجوع في العمل
باحدهما الى دليل ولذلك روي عن امير المؤمنين عليه الصلاة
والسلام انه قال احلتهما آية وحرمتهما اخرى وانا انهى عنهما نفسي
وولدي فاخبر ان ظاهرهما يقتضي التعارض وانه عمل باحدهما للعلة
بذلك وان العمل به هو الواجب وروي عن عثمان انه وقف في ذلك
وقال احلتهما آية وحرمتهما اخرى وحكي انه رجح تحريمهما فاما
اذا كان طريق اثباتهما الاحاد فانه يرجع في العمل باحدهما الى الترجيح
وقد بينا ما يترجح به احد الخبرين على الخبر الاخر مما يرجع الى اسناد
او متنه فنحن غني عن الاعادة ومثال ذلك ما روي عن النبي
صلى الله عليه وآله انه قال من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها ونهى عن الصلوة في الاوقات المخصوصة
وكذلك روي عنه عليه السلام انه قال من بدل دينه فاقتلوه
فكان ذلك عاما في الرجال والنساء والصبيان ثم نهى عن قتل
النساء والولدان والطريقة في الكلام على ذلك ما قدمناه من
الوقف والرجوع في العمل باحدهما الى دليل ومن الناس من رجح

العمل باحد هذين الخبرين دون الاخر بانه خرج على سبب فاذا عارضه
الاخر وجب ان يقصر ذلك على سببه ولا يعدا ذلك لان الاخر منع
منه وان كان في غير هذه المسئلة نظير وليس ذلك بمانع مما قلناه لان
هذا مثال ولو لم يرد هذا المثال لكان ما فرضناه صحيحا الكلام
في البيان والمجمل فصل في ذكر حقيقة البيان والمجمل وماهية النص
وغير ذلك البيان عبارة عن الادلة التي تبين بها الاحكام وعليه
يدل كلام الشيخ ابي علي وابي هاشم وذهب اكثر المتكلمين والفقهاء ويعبر
عنه بانه هداية وبانه دلالة وبانه بيان كل ذلك يراد به معنى واحد
وذهب ابو عبد الله البصري الى ان البيان هو العلم الحادث الذي
به يتبين الشيء وفي الناس من جعل البيان هو الادلة من جهة القول
والكلام دون ما عدا ذلك من الادلة وذهب الصيرفي الى ان البيان
هو ما اخرج الشيء عن حد الاشكال الى التجلي وقال الشافعي البيان
ان اسم جامع لمعان مجتمعة الاصول متشعبة الفروع واقل
ما فيه انه بيان لمن نزل القرآن بلسانه وقال من فسر كلامه ان غرض
الشافعي بهذا الكلام كان الى ذكر ما هو بيان في اللغة التي نزل بها القرآن
لانه تعقبه بذكر اقسام ذلك وكذلك قال انه متشعب ثم قال
ان اقل ما فيه انه يتبين به من نزل القرآن بلسانه المراد و
يعني بذلك ان فيه ما يكون في باب الدلالة على المراد اقوى و
اظهر من بعض وان كان جميعه قد اشترك فيما ذكرناه قال هذا اقرب
ما حمل عليه كلامه والذي يدل على ما ذهبنا اليه من انه عبارة
عما عن الدلالة على اختلاف اقسامها ان ما بالادلة يتوصل الى

معرفة المدلول والبيان هو الذي يصح ان يتبين به ما هو بيان له ولاجل ذلك
يقال قد بين الله تعالى الاحكام والمراد بذلك انه دل عليها بان نصب
عليها الادلة فكان ذلك في حكم المظهر لها فكما يقال لما قد ظهر بان فكذلك
يقال للمدلول عليه قد بان ويوصف الدال بانه مبين بحسب
تصرفها في جميع هذه المواضع ان المراد به ما قلناه وتجاوزوا ذلك الى
ان قالوا في الامارات التي تقتضي غلبة الظن انها بيان كما قالوا فيها انها
ادلة على ضرب من المجاز فان قيل ما انكرتم ان يكون البيان عبارة عن
العلم الحادث الذي يتبين به الحكم دون الادلة التي لا يتبين بها الحكم و
لاجل ذلك لا يوصف الله تعالى بانه متبين لما لم يكن لم علمه حادثا وانما
ولا يقال في الواحد منا فيما نعلمه ضرورة انه متبين له لما لم يكن علمه
حادثا وانما يوصف بما يتجدد له من العلوم التي تحدث حالا بعد حال
قيل لا يجوز ان يكون البيان عبارة عن العلم لانه لو كان كذلك لكان
من فعل هذه العلوم يكون هو المبين كما ان الدليل يكون من فعل الادلة
ونحن نعلم انما يصف الله تعالى بانه قد بين لنا الاحكام فهو مبين
كما يقولوا انه دلنا فهو دال ويسمى الرسول عليه السلام المبين
ايضا بذلك قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فجعله عليه
السلام المبين لنا الاحكام وعلى ما سأل السائل كان يجب ان يكون
نحن المبين لان العلوم الحادثة فينا هي من فعلنا وذلك لا يقوله
احد فعلم بذلك ان الاولى ما قلناه واما المتبين فلا يقع الا ما يحصل
على ما ذكره السائل ولاجل ذلك لم نصف الله تعالى بانه متبين وان كان
في الناس من ارتكب ذلك فالمعلوم ان المتبين لا يقع الا ما يحصل

للحادث وحدّ العالم بانّه سبق للشئ على ما هو به واجرى ذلك على الله تعم
والواحد منا اولى لما قلناه ولا ينقض ذلك ما نصرناه من ان البيان
عبارة عن الادلّة لانا جعلنا ذلك عبارة لما يمكن الاستدلال به لا لما
يقع به النس ذلك حاصل في الادلّة فينبغي ان يكون عبارة عنها وما
اوردناه سوالا هو سهم الى عبد الله من ان البيان عبارة عن العلم
وقد تكلمنا عليه فاما من حدّ البيان بانّه اخرج الشئ من حدّ الاشكال
الى حدّ التجلي فقد حدّ البيان فجعا ره اشكل منها وينبغي ان يحدّ الشئ
بما هو اظهر منه على انّ ما ذكروه انما هو بعض البيان لان البيان قد
يكون مبتدا وان لم يكن هناك مشكل يخرج به الى التجلي فعلم بذلك ان الاولى
ما اخترناه وهذه المسئلة الكلام فيها كلام في عبارة فلا معنى للاطالة
فيه فاما المجمل فيستعمل على ضربين احدها ما بيّنا ولعله من الاشياء ذلك
مثل العموم والخليط المجموع وما اشبهما ويسمّى ذلك مجملا لانّه يتناول
جملة من المسميات والضرب الاخر هو ما انبا عن الشئ على
جهة الجملة دون التفصيل ولا يمكن ان يعلم المراد به على التفصيل نحو قوله حق
من اموالهم صدقة وفي اموالهم حق معلوم وقال واتوا حقه يوم واما النص
فهو كل خطاب يمكن ان يعرف المراد به وحدّ الشافعي انّ النص بانّه كل خطاب
علم ما اريد به من الحكم كان مستقلا بنفسه او علم المراد به بغيره وكان يسمّى المجمل
نصا والى ذلك ذهب ابو عبد الله البصري والذي يدل على صحة ما اخترناه
انّ النص انما سمّي نصا لانّه يظهر المراد ويكشف عن الوجوه شبهها بالنص
الماخوذ من الرفع نحو قولهم منصة العروس اذا اظهرت ونحو ما روى
عن النبي عليه السلام انّه كان حين افاض من عرفات الى جمع يسير على

هينه

هينه فاذا وجد فجوة نص يعني انّه بلغ فيه الغاية فعلم بذلك صحة ما قلناه واما
المفسّر فهو ما يمكن معرفة المراد به وهو موضوع في الاصل لما له تفسير لكن لما كان
ماله تفسير يعلم بتفسيره مراده وكان ما نعلم المراد به بنفسه بمنزلته سمّي مفسّرا
واما المحكم فهو ما لا يحتمل الا الوجه الواحد الذي اريد به ووصف محكما لانّه
قد احكم في باب الابانة عن المراد واما المتشابه فهو ما احتمل وجهين فصاعدا
فاما وصف القرآن بانّه متشابه كلّه في قوله تعم الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها
فالمراد به متماثل في باب الدلالة والهداية والاعجاز وقد وصف الله تعم بانّه محكم بقوله
الر كتاب احكمت اياته والمعنى بذلك انّه احكمه على وجه لا يقع فيه تفاوت ويحصل
به الغرض المقصود ولذلك وجب حمل المتشابه على المحكم ويجعل المحكم اصلا له وقد
وصف الله تعم القرآن بان بعضه محكم وبعضه متشابه بقوله هو الذي انزل
الكتاب منه ايات محكمات واخر متشابهات والمعنى بذلك ما قدمناه
واما الظاهر فهو ما يظهر المراد به للطامع فيه من حيث ظهر له مراده ووصف
هو بانّه ظاهر وقد بيّنا فيما تقدم معنى العام والخاص والامر والنهي فاغنى عن
الاعادة ان شا الله تعم فصل في ذكر جملة ما يحتاج الى البيان وما لا يحتاج
الخطاب على ضربين احدهما يستقل بنفسه ويمكن معرفة المراد به بظاهره وان
لم يضف اليه امر اخر والاخر لا يستقل بنفسه ولا يفهم المراد به بعينه الا ان
يقترن به بيان يدل عليه فاما ما يستقل بنفسه فعلى اربعة اقسام احدها
ما وضع في اصل اللغة لما اريد به وكان صريحا فيه سواء كان عاما او خاصا امرا
كان او نهيا فانّ جميع هذه الالفاظ يمكن معرفة المراد بظاهرها فمتى خاطب
الحكيم بها واراد به ذلك امكن ان يعلم مراده بها ونظير ذلك قوله تعم ولا
تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وقوله ولا يظلم ربك احدا وقوله والله

بكل شيء عليم وغير ذلك وثانيها ما يفهم المراد به بفحواه لا بصريحه وذلك نحو
قوله ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فان فحواه يدل على المنع من اذاهما على كل وجه
وكذلك قوله ولا يظلمون فتيلا لانه يقتضي فحواه نفي الظلم عنهم بذلك وما زاد
عليه وفي الفقهاء من الحق هذا الوجه بالقياس ويزعم ان جميع ذلك يفهم بضرب
من الاعتبار وذلك خطا لان دلالة ما قدمناه من الالفاظ على ما قلناه
اقوى من دلالة النص لان السامع لا يحتاج في [illegible] معرفة المراد به
الى تامل فهو اذا كالاول والذي يكشف عما قلناه انه لو قال لا تقل لهما اف
واضربهما واقتلهما او اضعفهما يعد بذلك مناقضا ولذلك لو قال رجل
لغيره انا لا اعطيك حبة ثم قال لكني اعطيك الدراهم واخلع عليك
كان ذلك منه مناقضة ظاهرة ولو ان قائلا قال فلان لو عن على قنطار ثم قال
ويجوز فيما قدره ذرة كان ذلك مناقضة فعلم بجميع ذلك صحة ما قلناه
الا انه ربما كان بعضه اجلى من بعض وبعضه اظهر حتى يظن فيما ليس
منه انه منه وفيما هو منه انه ليس منه ولاجل ذلك اعتقد واكثر الفقهاء
في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فقال انه
يعقل منه فافطر فعدة من ايام اخر وهذا ليس بصحيح لان عندنا ان
وجوب القضاء في هذه الآية يتعلق بنفس السفر والمرض المخصوصين
وان لم يفطر الانسان فتقدير الافطار لا يحتاج اليه ومن قال
من الفقهاء ان وجوب القضاء في هذا الموضع متعلق بالافطار فالمحصلون
منهم قالوا ان ذلك طريقة الدليل وليس هو من باب فحوى الخطاب
في شيء وثالثها تعلق الحكم بصفة الشيء فانه يدل على ان ما عداه بخلافه على
ما يدل عليه وان كان فيه خلاف ونرتبها بعد ما ذهب اليه كثير من

الفقهاء

الفقهاء وهو ما يدل فايدته عليه لا صريحه ولا فحواه ولا دليله وهو ضرب عندهم
منها ما يدل عليه تعليله نحو قوله في الهر انها من الطوافين عليكم والطوافات
لان اللفظ لا يتناول ما عدا الهر ولا يعقل ذلك بفحواه ولا بدليله وانما يعلم ذلك
بالتعليل ومنها قوله والسارق والسارقة والزانية والزاني انه لما افاد الزجر
بالآيتين افادت ان القطع تعلق بالسرقة والجلد بالزنا فعلم ذلك في جميع السراق
والزناة وهذا عند من قال ان الالف واللام لا يستغرقان فاما من قال
بذلك فلا يحتاج الى هذا التمحل بل يوجب ذلك بلفظ العموم ومنها
ما قدمناه في ان الامر بالشيء يقتضي الامر بما لا يتم الا به وان فايدة
القول يدل على ذلك وقد قلنا ما عندنا في جميع هذه الامثلة ما اغنى عن
الاعادة فاما ما لا يستقل بنفسه في افادة المراد ويحتاج الى ما يقترن به
من البيان فعلى ضربين احدهما يحتاج الى بيان ما لم يرد به مما يقتضي
ظاهره كونه مرادا او لا يحتاج الى بيان ما اريد به بل يعلم ذلك بظاهره وذلك
نحو العام اذا علم انه دخله التخصيص فانه يحتاج في معرفة ما اخرج منه
الى دليل لا فيما اريد به لان ما اريد به علم ذلك باللفظ المتناول له ويحتاج
الى ان يعلم ما لم يرد منه وذلك نحو قوله والسارق والسارقة والزانية والزاني
واقتلوا المشركين وانه لما علمنا ان في السراق من لا يجب قطعه مثل
ان يكون سارقا من غير حرز او سرق ما دون النصاب او لم يكن عاقلا او كان
هناك شبهة وغير ذلك من الشرائط المراعاة في ذلك احتيج الى بيان من
لا يقطع ليقطع لان عمومه يقتضي ان يقطع كل سارق من حصلت
فيه الزكاه التي ذكرناها ومن لم يحصل فاذا دل الدليل على ان من لم يحصل
هذه الخصال فيه لا يجب قطعه اخرج من ذلك وقطع الباقون بظاهره

الآية وكذلك القول في آية الزنا والشرك فالطريق واحد ومن الناس من
الحق هذا الباب بالمجمل الذي يحتاج الى بيان المراد منه وقال لا يصح التعلق
بظاهره وسنبين ما عندنا في ذلك فيما بعد ان شاء الله والضرب الثاني
هو يحتاج الى البيان في معرفة ما اريد منه وهو على ضروب منها ما
وضع في اصل اللغة ليدل على المراد على طريق الجملة دون التفصيل وذلك
نحو قوله الجزية عن يد وهم صاغرون وقوله وفي اموالهم حق معلوم و
قوله وآتوا حقه يوم حصاده وقوله ولا يقتلوا النفس التي حرم الله الا
بالحق ونحو قول النبي صلى الله عليه وآله عصموا مني دماءهم واموالهم
الا بحقها وغير ذلك من الامثلة ومنها ما وضع في اللغة محتملا لمعان
نحو قوله ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا لان ذلك يحتمل
وكذلك قوله يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان ذلك يحتمل الحيض والطهر
ومنها الاسماء الشرعية لانها اجمع يحتاج الى بيان ما اريد به نحو
قوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لانه قد علمنا بالدليل انه اراد غير ما
وضعت هذه الالفاظ في اللغة له الا ان ذلك على ضربين احدهما
يراد به ما لم يوضع في اللغة له البتة نحو الصلوة والزكوة والثاني ما اريد
به بعض ما وضع له في اللغة لكنه جعل اسما في الشرع لما يقع عنه على وجه
مخصوص او يبلغ حدا مخصوصا لكانه يستعمل في غير ما وضع له نحو الصيام و
الوضوء وغير ذلك ومنها ما وضع في اللغة لينبئ عن المراد به لكنه قد علم انه لم
يرد به بعض ما تناوله من غير تفسير لذلك البعض فهذا لا يعلم المراد به
لانه لا شيء يشار اليه مما يتناوله الا ويجوز ان يكون معطا مخصوصا
منه وذلك قوله واوتيت من كل شيء بانه لما علمنا انها لم توت اشياء

كثيرا

كثيرا على طريق الجملة احتجنا في معرفة ما اوتيت الى دليل وقد الحق القوم بهذا الوجه
قوله وافعلوا الخير وقالوا انه اذا لم يصح ان يريد بذلك جميع الخير لان فيه
ما ليس ذلك بواجب فالواجبات يحتاج الى بيان او مراد بالا الندب وهذا
ليس بصحيح لان الخير الذي قد علم نفي وجوبه معلوم وذلك هو الذي لم يرد به
فاما ما عداه المعلوم وجوبه فعلم بظاهر اللفظ كما نقول في سائر الالفاظ العموم
الذي خص بعضها ومنها ما وضع في اللغة ليدل على المراد بظاهره الا انه اذا
تعقبه بشرط او استثناء مجمل يرجع اليه صار ما تقدمه مجملا وذلك نحو قوله
واحل لكم ما وراء ذلكم فان ذلك يقتضي اباحة كل ما وراء المحرمات فلما قال
بعده محصنين غير مسافحين وكان ذلك مجملا افتقرت الآية الى بيان
وصارت مجملة ومثل ذلك ايضا قوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم لان ما يتلى لما كان مجملا فالاول بمنزلته ومنها لفظ العام اذا ورد
واقتضى حكما والمعلوم من حال ذلك الحكم انه لا يتم فعله الا بشيء اخر وذلك
الشيء لا يعلم بالظاهر اقتضى ذلك اجمال العام لانه لا يمكننا الاقدام على ذلك
مع الجهل بما لا يتم الا به فهذه جملة مقنعة في ذكر ما يحتاج الى البيان وما
لا يحتاج لان شرح ذلك طويل فاما الذي لاجله قلنا ان ما يمكن ان يعلم
المراد به بظاهره لا يحتاج الى البيان فهو انه لو احتاج الى البيان لكان
يحتاج اليه فيما يقوم مقامه ويسد مسده فاذا كان هو بنفسه مع انه
قام مقامه لا يبين به المراد فكذلك بيانه وفي ذلك اخراج بيانه ايضا من
ان يستقل بنفسه وايجاب احتياجه الى بيان اخر وذلك يوجب اثبات
ما لا يتناهى من البيان وذلك محال وانما قلنا ان القسم الاخير يحتاج الى
بيان لانه لا يمكن معرفة المراد به فكان ذلك في حكم كلام من لم تعرف حالـ[ـه]

من الحاجة الى بيانه ليبين به المراد فذلك ظاهر والله الموفق للصواب

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل في ذكر الوجوه التي يحتاج الاشياء فيها الى البيان وما يقع به بيان البيان اذا كان البيان عبارة عن الدلالة على ما قدمنا القول فيه فكل وجه لا يعلم كون الشي عليه ضرورة فانه يحتاج الى البيان كما ان ذلك يحتاج الى الدلالة وسوآء كان عقليا او شرعيا فاما على كون الشي عليه ضرورة فانه يستغني بحصول العلم عن بيان ثان فاذا ثبت هذه الجملة فالعقليات كل ما لا يعلم منها ضرورة او ما يجري مجرى الضرورة فلا بد فيه من بيان كما لا بد فيه من دلالة والشرعيات باجمعها يحتاج الى بيان كما يحتاج باجمعها الى دلالة هذا اذا اردنا بالبيان الدلالة ومتى اردنا ما يرجع الى الخطاب والفرق بين ما يحتاج الى البيان وما لا يحتاج فقدمنا القول في ذلك وقلنا ان ما يحتاج من ذلك الى البيان على وجوه منها ما يحتاج في تخصيصه اذا كان عاما وعلم في الجملة انه مخصوص فانه يحتاج في تعيين ما خص به الى بيان ومنها ما لا يحتاج الى بيان النسخ اذا كان مما ينسخ فانه اذا قيل افعلوا كذا الى وقت ما ينسخ عنكم فانه وقت النسخ يحتاج الى البيان ومنها ما يحتاج الى بيان اوصافه وشروط اذا كانت له صفات وشروط كما قلناه في الاسماء الشرعية من الصلوة والزكاة وغيرها وقد يحتاج الفعل ايضا الى البيان كما يحتاج القول فيه اذا لم ينبي بنفسه عن المراد على ما نبينه ان شاء الله تع فاما ما به يبين الشي فاشياء منها الكتابة وذلك نحو ما كتب النبي عليه السلام الى عماله و

الاحكام التي يتبينها لهم ولمن بعدهم من كتب الصدقات والديات وغيرها من الاحكام ومنها القول والكلام وقد بين النبي صلى الله عليه واله الشريعة اكثرها بذلك ومنها الافعال وذلك نحو ما روي عن النبي صلى الله عليه واله انه صلى وحج وتوضا وقال صلوا كما رايتموني اصلي وقال خذوا عني مناسككم وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فاحال في جميع ذلك على افعاله عليه السلام ومنها الاشارة وذلك نحو ما بين النبي عليه السلام الشهر باصابعه فقال الشهر هكذا وهكذا باصابعه العشرة كلها واراد بها ان الشهر يكون ثلثين يوما ثم قال والشهر هكذا وهكذا وقبض ابهامه في الثالث فبين انه قد يكون تسعة وعشرين يوما والحق بذلك من خالفنا في القياس والاجتهاد انه قد بين احكاما كثيرة بالسنة على طريق القياس على ما يذهبون اليه وذلك عندنا باطل فاما بيان الله تع فقد يكون بالكتابة وبالقول لانه تع كتب في اللوح المحفوظ وبين ذلك للملائكة وبين بخطابه وما انزل على النبي عليه السلام من القران لنا المراد وبين ايضا بان دلنا على التاسي بالنبي عليه السلام بفعله واما الاشارة فلا يجوز عليه تع لانها لا يكون الا بالالات والله تع ليس بذي آلة الا انه من حيث اوجب علينا الاقتدآء بالنبي عليه السلام وقد بين عليه السلام بالاشارة جاز ان يضاف ذلك الى الله تع كما ان افعال الجوارح لا يجوز ايضا عليه وقد اضفنا ما بينه النبي عليه السلام بافعاله من حيث وجب علينا الاقتدآء به فكذلك القول بالاشارة وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل في ذكر جملة ما يحتاج الى

بيان وما لا يحتاج من الافعال الفعل على ضربين ضرب منه يقع على وجه
من وجوب او ندب او اباحة ويعلم وقوعه على ذلك الوجه فما يكون كذلك لا يحتاج
الى بيان ليعلم بها الوجه الذي وقع عليه لان ذلك قد حصل العلم به والضرب
الاخر ان يعلم مجرد الفعل ولا يعلم الوجه الذي وقع عليه ويجوز فيه
وقوعه واجبا وندبا ومباحا على حد فما يكون كذلك يحتاج الى بيان يعلم به
الوجه الذي وقع عليه وجرى الفعل في هذا الباب مجرى القول لان القول
لما انقسم الى قسمين قسم انبا عن المراد بظاهره وصريحه استغنى بذلك
عن بيان المراد وانقسم الاخر لم ينبئ عن المراد على التعيين احتاج في العلم
بتعيينه الى بيان تساوى القول الفعل من هذا الوجه على ما بيناه و
نحن وان ذهبنا الى ان الافعال كلها لا بد من ان نعرف المراد بها
ويعرف على اي وجه وقعت عليه بدليل فذلك لا يمتنع من ان يكون
حالها ما وضعناه كما ان الاقوال كلها قد علم انه يحتاج في معرفة
ما وضعت له وان الحكيم مريد بها ذلك الى الدليل ومع ذلك انقسمت
القسمين اللذين ذكرناهما فكذلك القول على ما بيناه واذا ثبت ذلك
وكان في افعال النبي عليه السلام ما ينبئ بظاهره عن الوجه الذي وقع
عليه فينبغي ان نستغني بذلك عن البيان وما كان فيه من افعال
لا ينبئ بظاهره عن الوجه الذي وقع عليه احتاج الى بيان ونظير القسم
الاول انه اذا وقع انه عليه السلام صلى صلاة باذان واقامة جماعة
علم بذلك انها واجبة لان ذلك من شعار كون الصلوة واجبة دون كونها
نفلا واجرى هذا المجرى ما وضع في الشرع بشيء مخصوص فلا يقع على غير
ذلك الوجه فانه لا يحتاج الى بيان ومثل ذلك ايضا اذا شوهد النبي عليه

السلام

السلام فعل فعلا في الصلوة على طريق العمد علم بذلك ان ذلك الفعل من الصلوة ولذلك
قلنا انه عليه السلام لما شوهد ركع ركوعين واكثر من ذلك في ركعة واحدة
في الصلوة الكسوف ان ذلك من حكم هذه الصلوة ونظائر ذلك كثيرة واما
ما يقع من افعاله عليه السلام على وجه الاجمال ولا يعلم الوجه الذي وقع
عليه فنحو ان يرى عليه السلام يصلي منفردا لنفسه فانه يجوز ان
يكون تلك الصلوة واجبة ويجوز ان يكون ندبا فيقف الحكم بوجهها
على البيان وكذلك اذا قيل انه توضا ومسح على راسه احتمل ان فعل
ذلك ببقية النداوة واحتمل ان يكون بماء جديد فاذا قيل انه مسح راسه
ببقية النداوة على ما يذهب اليه او بماء جديد على ما يذهب اليه المخالف
كان ذلك بيانا له فينبغي ان يجري ما يرد من الافعال على القسمين
اللذين ذكرناهما فليس يخرج عنهما شيء من الافعال فصل في ان
تخصيص العموم لا يمنع من التعلق بظاهره اختلف العلماء في العموم
اذا خص فذهب عيسى بن ابان الى انه متى دخله التخصيص صار مجملا
واحتاج الى بيان ولا يصح التعلق بظاهره وذهب الشافعي واصحابه
وبعض اصحاب ابي حنيفة الى انه يصح التعلق به وان خص على كل حال
وذهب ابو الحسن الكرخي الى انه اذا خص بالاستثناء او بكلام متصل
صح التعلق به واذا خص بدليل لم يصح وحكى عبد الجبار بن احمد عن ابي
عبد الله البصري انه قال يحتاج ان ينظر في ذلك فان كان الحكم الذي
تناوله العموم يحتاج الى شرط او اوصاف لا ينبئ اللفظ عنها جرى
في الحاجة الى بيان مجرى قول الله تعالى اقيموا الصلوة لانه بينا ولم
في ان المراد لا يمكن معرفته بظاهره ونقول ان آية السرقة وان

كانت جارية على موضوع اللغة فقد شاركت قوله تعم اقيموا الصلوة ان المراد
بها لا يصح ان يعرف بالظاهر قال ولا فصل بين الا نعلم ما لاجله قطع
السارق الاية من الاوصاف بالظاهر وبين ان لا يعلم الصلوة بالظاهر
لان الجهل بما لاجله الحكم الاية كالجهل بنفس الحكم فالحاجة الى العلم باحدهما كالحاجة
الى العلم بالاخر ونقول كل عام خص وامكن تنفيذ الحكم من غير شرط ووصف
فيما عدا ما خص منه جرى في صحة التعلق به مجرى العموم اذا اتصل به
الاستثناء قال والظاهر من كتب ابي علي وابي هاشم جميعا صحة
التعلق بعموم قوله والسارق والسارقة وما شاكله وقد صرحا بان
التخصيص وان احوج الى شروط لا ينبي الظاهر عنها انه لا يمنع من التعلق
بالظ وعلى ذلك بنيا الكلام في الوعيد لانهما استدلا به وان كان
المعاصي الذي تعلق الوعيد به يحتاج الى شروط عندهما هذه الالفاظ
بعينها حكيناها عنه على ما ذكره في كتابه العمد الذي ذهب اليه
ان العموم اذا خص صح التعلق بظاهره سواء خص الاستثناء
او بكلام متصل او منفصل او دليل وعلى كل حال الا انه يحتاج ان
ينظر في الالفاظ العموم الذي يتعلق الحكم بها فان كانت متى استعملنا
ها على ظاهرها وعمومها انفذنا الحكم فيما اريد بها وفيما لم يرد يحتاج
الى ان يبين لنا ما لم يرد بها لنخصه من جملة ما يتناوله اللفظ فاما ما
اريد بها فقد علمنا بالظ وذلك نحو قوله والسارق والسارقة واقتلوا
المشركين وما يجري مجرى ذلك لانا لو خلينا وظاهر ذلك لقطعنا
من يستحق القطع ومن لا يستحق القطع اذا كان سارقا لكن لما كان
في جملة السراق من لا يجب قطعه وهو من لا يكون عاقلا او يسرق من

من غير

من غير حرز او سرق ما دون النصاب او كانت هناك شبهة وغير ذلك من
الصفات والشروط المراعاة في ذلك احتاج ان يبين لنا من لا يجب قطعه فاذا
بين ذلك بقي الباقي على عمومه وشموله وعلمنا حينئذ انه يستحق القطع وكذلك
قوله اقتلوا المشركين ما جرى مجراه وان كانت الالفاظ العموم متى خلينا
وظاهرها لم يمكننا ان نستعملها فيما اريد منا على وجه كان ذلك مجملا و
احتاج الى بيان ما اريد منا وذلك نحو قوله تعم اقيموا الصلوة لانها
لو خلينا وظاهر الاية لم يمكننا ان نستعمل فيما اريد منا على وجه فوقف
ذلك على البيان والذي يدل على صحة ما اخترناه ان الخطاب اذا ورد وكان
الحكم متعلقا باسم مفعول في اللغة وجب حمله عليه ولا ينتظر به امر اخر الا
ان يدل دليل على انه لم يرد ما وضع له في اللغة ولولا ذلك لما صح التعلق بشيء
من الخطاب لانه يجوز ان يراد بكل خطاب غير ما وضع له ولا مخلص
من ذلك الا بان يقال لو اريد به غير ما وضع له لبين وذلك بعينه موجود
في الفاظ العموم ولا يلزمنا في مثل ذلك في قوله اقيموا الصلوة لانا قد علمنا
انه لم يرد بذلك ما وضع له في اللغة ولذلك وقف على البيان والذي
يبين ايضا ما ذكرناه ان ما خص بالاستثناء انما يصح التعلق به لما
قدمناه من ان ما عدا الاستثناء يمكن ان يعلم به وان كان الاستثناء
قد صيره مجازا على ما دللنا عليه فيما مضى فيجب مثل ذلك في كل
عموم خص بدليل وان كان منفصلا يدل على ذلك ايضا انه لو كان من
شرط صحة التعلق بالفاظ العموم ان لا يكون قد خصت وان لا يحتاج
الى معرفة اوصاف لا ينبي الظاهر عنها ادى الى ان لا يصح التعلق بشيء من
الفاظ العموم لانه ليس ههنا شيء من الفاظ العموم الا وهو اما مخصوص

واما ان يحتاج الى اوصاف لا ينبئ الظاهر عنها وذلك يؤدي الى بطلان ما
تعلقت الصحابة ومن بعدهم به الا ترى ان امير المومنين عليه السلام
تعلق بقوله او ان تجمعوا بين الاختين في تحريم الجمع بين المملوكتين
وكذلك التعلق بقوله او ما ملكت ايمانكم ثم قال احلتهما اية وحرمتهما
اخرى وكذلك حكي عن عثمان وتعلق ابن عباس بقوله وامهاتكم اللاتي
ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة حتى يتخير ابن الزبير لاجله وقال
ان قضا الله اولى من قضا ابن الزبير وذلك مما لا يحصى كثرة وان
كان جميع ذلك يحتاج الى بيان اوصاف لا ينبئ الظاهر عنها وقد
حصل مجازا بدخول التخصيص فيه فعلم بذلك ان صحة التعلق بالالفاظ
العموم صحيح وان كان مخصوصا واما من نصر خلاف ما ذهبنا
اليه فقد حكى عبد الجبار عن ابي عبد الله البصري انه لا يجمع بين
قوله والسارق والسارقة وبين قوله اقتلوا المشركين وقول النبي صلى
الله عليه واله الجار احق بصقبه وفيما سقت السماء العشر في امتناع
التعلق بظاهرها مرة وربما فرق بينهما اخرى ويقول عند الفصل
بينهما ان العشر متعلق بما سقت السماء والذي يحتاج الى بيانه صفة
الارض لا صفته فهو كالحاجة الى بيان صفة المخاطب في انه لا يمتنع
من التعلق بالظاهر واما السارق والسارقة والحاجة انما هي الى بيان
صفته التي تعلق القطع بها من اعتبار القدر وغير ذلك فلذلك امتنع
التعلق بالظاهر ويقول الصفة المعلق بها في الشرك هي في اسقاط
قتله لا في اثبات قتله والصفة المعلق بها في السارق هي في اثبات قطعه
فلذلك افترقا وربما يقول في الجميع ان التعلق بظاهره لا يمكن وان

وان الواجب الا يعترض على الاصول بالفروع بل الفروع يجب بناوها على
ما عندنا وقلنا ان قوله والسارق والسارقة وقوله اقتلوا المشركين ان
القطع متعلق بنفس السرقة وانما يحتاج الى بيان مراعاة الصفات والشروط
فيمن لا يجب ذلك ويجري ذلك مجرى قوله اقتلوا المشركين وان القتل يتعلق
بالشرك وانما يحتاج ان يبين صفة من لا يجب قتله من اهل الكتاب
وغيرهم من النساء والصبيان واما قوله الجار احق بصقبه فالاولى فيه
ايضا ان يحمل على عمومه في كل شيء الا ما يخرجه الدليل وذلك يجري مجرى
الفاظ العموم وكذلك قوله فيما سقت السماء العشر عام في جميع ذلك
فان دل الدليل على وجوب اعتبار صفات في الارض قلناه وخصصناه منه
وبقينا الباقي على عمومه وكل ما يرد من هذه الامثلة يجري هذا المجرى
فالطريقة واحدة في الكلام عليه فصل في ذكر وقوع البيان بالافعال
ذهب الفقهاء باسرهم والمتكلمون الى ان البيان يقع بالفعل كما يقع بالقول
وقال بعض المتاخرين ان البيان لا يقع بالفعل والذي يدل على صحة
المذهب الاول اشياء منها انه اذا كان الفعل مما يقع اليه التبيين كما
يقع بالقول فينبغي ان يجوز وقوعه الا ترى انه لا فرق بين ان يقول
صلوا صلوة اوجبها الله عليكم ثم تبين صفتها وكيفيتها بالقول
وبين ان يقوم فيصلي في انه يقع في الحالين التبيين على حد واحد ولو
قيل ان التبيين يقع بالفعل اكد مما يقع بالقول لكان ذلك سابقا
ولاجل ذلك رجعت الصحابة في بيان صفة الوضوء الى كيفية فعل النبي
عليه السلام ممن دفع وقوع البيان بالافعال كان متعديا فلا فرق بين
قوله في ذلك وبين من دفع ثبوت الاحكام بالافعال في ذلك خروج عن

الاجماع قال اليس من حق البيان للكلام ان يكون متصلا به او في حكم المتصل به ولا يصح
في العقل مع القول فكيف يصح ان يكون بيانا له قيل له لا نسلم ان من الحق البيان ان يكون متصلا
بالكلام على كل حال بل يجوز عندنا ان يتاخر البيان عن حال الخطاب اذا لم الوقت الحاجة
على ما نبينه فعلى هذا يصح ان يتاخر البيان ويقع بالفعل ومتى فرضنا ان الوقت وقت الحاجة
فذلك ايضا لا يمنع من وقوع البيان بالفعل الا ترى انه لا فرق بين ان يقول صلوا اذا
زالت الشمس صلوة اوجبها الله عليكم فاذا زالت الشمس سهاو يبين كيفيتها
وصفاتها وبين ان يقوم عند الزوال فيصلي صلوة فانا نعلم به بيان تلك الصلوة بفعل
نعلم بقوله لو تنبيها به وليس يلزم من حيث كان الفعل لا يقع الى زمان ممتد ان يمنع ذلك
من وقوع البيان به كما لا يمنع ذلك في القول لان البيان بالقول يمتد الزمان فيه كما يقع
بالقول الذي لا يمتد الزمان فيه من وجيز الكلام فليس امتداد احدهما الا كامتداد
الاخر وان كان احدهما اكثر والاخر اقل فان قيل كيف نعلم تعلق الفعل بالمجمل حتى
نعلم انه بيان له مع تجويز ان يكون ذلك الفعل وقع ابتدا لا بيانا لما تقدم وفي هذا
ارتفاع السعي به قيل له اذا خاطب بالمجمل ولم يكن الوقت وقت الحاجة جاز ان
يقول اني ابين صفة ما اوجبت عليكم بالفعل فاذا جاء وقت الحاجة فعل فعلا
يمكن ان يكون بيانا له فانا نعلم بذلك بيان من خاطبنا به اولا وان كان الوقت
وقت الحاجة ففعل عقيب الخطاب فعلا يمكن ان يكون بيانا له فانا نعلم به المراد
ونعلم انه متعلق به لانه لو لم يكن متعلقا به لكان قد اخل خطابه من بيان مع
الحاجة اليه وذلك لا يصح ولهذا قلنا انه لا فرق بين ان يقول صلوا صلوة الساعة
ثم يبينها بالقول وبين ان يقوم فيصلي عقيب هذا القول صلوة فانا نعلم ان
تلك الصلوة بيانا لما قدم القول فيه ولا فرق بين الموضعين فان قيل اذا قلتم
انه لا يمتنع ان يقول لنا اذا خاطبتكم بالمجمل وفعلت بعده فعلا فاعلموا انه بيانا له

فقد

فقد عدتم الى ان البيان حصل بالقول دون الفعل قيل له ليس الامر على ذلك بل البيان
لا يقع الا بالفعل في الموضع الذي ذكروه وانا نعلم بقوله تعلق فعله بالقول
المجمل واما بيان صفته فانه يحصل بالفعل دون القول على ما بيناه ويدل
على ذلك ايضا رجوع المسلمين باجماعهم في عهد الصحابة ومن بعدهم في بيان
صفة الصلوة والحج والطهارة ان افعال النبي صلى الله عليه واله وبينوا بذلك
قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فلولا انهم علموا ان ذلك
يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه ويدل ايضا على ذلك ما روي عن
النبي صلى الله عليه واله انه قال لاصحابه صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم فاحالهم في بيان ذلك على افعاله فلولا ان البيان واقع بها
والا لم يجز منه ان يحيلهم عليها وقد بين الفعل بالفعل كما بين به القول
نحو ان تعبث النبي عليه السلام في الفجر وغيره من الصلوات ثم نوا ه
بتركه في تلك الصلوة فنعلم بذلك انه لم يكن واجبا لانه كان واجبا ما
تركه على حال نحو جلسته الى الركعة الثانية تارة وتركه له اخرى فان
ذلك يدل على انها لم يكن واجبة وقد يدل بتركه للشيء على حالة اخرى
نحو ان يترك الصلوة في وقت مخصوص فان ذلك يدل على انها
ليست واجبة فان قال كان قد تقدم دليل يدل على وجوبها في ذلك
الوقت فان تركها في ذلك الوقت يدل على انها قد نسخت وحصل
ومتى حدثت حادثة ولم يبين الحكم فيها فان ذلك يدل على انها باقية
على حكم العقل لانه لو كان لها حكم شرعي لبينه او نبه عليه
واذا ترك النكير على من اقدم بحضرته على فعل ولم يتقدم منه
بيان القبح دل على انه ليس بقبيح فعلى هذه الوجوه يعتبر افعاله

عليه السلام لا بأعيان المسائل ومتى حصل قوله وفعله يمكن ان يكون كل واحد
منهما بيانا للمجمل وجب العمل بالقول لانه انما يلجأ الى الفعل ويجعل بيانا للمجمل
عند الضرورة فاما مع وجود البيان بالقول فلا حاجة بنا الى ذلك والبيان
من حقه ان يكون في حكم المبين فان كان المبين واجبا كان بيانه واجبا
وان كان ندبا كان بيانه ندبا وان كان مباحا كان بيانه مباحا ولاجل هذا نقول
ان افعاله عليه السلام اذا كانت بيانا لجهة واجبة كانت واجبة واذا
كانت بيانا لجهة مندوب اليها كانت كذلك والمجمل على ضروب منها ما
يكون لازما لجميع المكلفين فما هذا حكمه يجب ان يكون بيانا في حكمه في
الظهور وذلك مثل الصلوة والطهارة وما اشبههما وما يختص ببعض
الامة فينبغي ان يكون للائمة طريق الى العلم ولا يجب ذلك في غيرهم
ومنها ما يختص بالعلماء فينبغي ان يكون لهم طريق الى معرفته وقد
اجاز من خالفنا وقوع البيان بخبر الواحد والقياس كما اجازوا العمل
بهما وعندنا ان ذلك غير جائز على ما بينا القول فيه فاما على المذهب
الذي يمر بالعمل بالاخبار التي ينقلها الطائفة المحقة فانه لا يمتنع العمل
بها في بيان المجمل ولذلك رجعت الطائفة في كثير من الاحكام الصلوة
والوضوء واحكام الزكوة والصوم والحج الى الاخبار التي دونوها ودونها
في كتبهم واصولهم ومن قال من اصحابنا انه لا يجوز العمل بها
الا اذا كانت معلومة ينبغي ان يقول لا يصح به البيان اصلا وهذا
خلاف ما عليه عمل الطائفة على ما بيناه وهذه جملة كافية في هذا الباب
ان شاء الله تعالى فصل فيما الحق بالمجمل وليس منه وما اخرج
منه وهو داخل فيه وذهب ابو عبد الله البصري وحكاها ابو الحسن

الكرخي

الكرخي الى ان قوله حرمت عليكم امهاتكم الاية وقوله حرمت عليكم الميتة
وما اشبههما من الايات التي علق التحريم فيها بالاعيان مجمل وذهب
ابو علي وابو هاشم الى ان ذلك مفهوم من ظاهره وليس بمجمل وان كان ابو هاشم
ربما ذكر ان ذلك مجاز والصحيح هو القول الاخير وشبهة من ذهب
الى القول الاول هي ان قال ان ما علق التحريم به من الافعال في الاعيان
اذا لم يكن مذكورا في الظاهر لم يجز التعلق بظاهره لان ذلك يكون
مجازا يجري مجرى قوله واسئلوا القرية والمراد اهلها وهذا الذي
ذكروه غير صحيح ولا شبهة فيه وذلك ان التحليل والتحريم وان
استحال تعلقهما بالاعيان من حيث كانت موجودة كائنة لا يصح
وقوعها ولا هي في مقدورنا فيصح ان يتقدم بها فانما ينصرف الى
الفعل الذي يصح ان يقع منا فقد صار بعرف الشرع يستعمل في
الاعيان ويراد به الافعال فيها وقد بينا فيما مضى ان الاسم اذا انتقل
عن اصل الوضع الى عرف الشرع وجب حمله على ما يقتضيه عرف الشرع
لان ذلك صار حقيقة فيه الا ترى انه اذا قال حرمت عليكم
امهاتكم لا يسبق الى فهم احد تحريم الذوات وانما يفهم من ذلك تحريم
الوطء والعقد لا غير ولا فرق بين من وقع ذلك وبين من وقع ان
يكون لفظ الغائط مستقلا عما وضع له في اللغة ويتبين بذلك الى
ان قول القائل اتيت الغائط لا ينبي عن الحدث المخصوص والمعلوم فلا
ذلك واذا ثبت ذلك صار لفظ التحريم اذا علق بالعين فهم منه
تحريم الفعل فيها فصار كفحوى الخطاب التعبد على الشيء وان لم
يتناوله لفظا ولا فرق بين من دفع الاستدلال بظاهر قوله حرمت

عليكم الميتة على تحريم الفعل فيها وبين من دفع الاستدلال بقوله ولا تقل
لهما اف ولا تنهرهما على تحريم ضربهما وشتمهما وليس لهم ان يقولوا
لو كان امره على ما ذهبتم اليه لما اختلف فايدته مع ذلك الا ترى ان قوله
حرمت عليكم امهاتكم التحريم تناول ههنا العقد والوطي وليس كذلك في قوله
حرمت عليكم الميتة بل المراد ههنا غير المراد هناك وذلك انه لا يمتنع ان
يتعارف استعمال التحريم المعلق بالعين في اعيان مختلفة بحسب ما جرت
العادة بفعلها في الاعيان ويتعارف عن تحريم الامهات الاستمتاع ومن
تحريم الميتة الاكل الا ان اللفظ لوحدة لا يمتنع ان يختلف المعقول بها
بحسب اختلاف ما تعلق به الا ترى ان النظر بالعين لا يعقل منه
ما يعقل من النظر بالقلب فلما جاز ان يختلف المعقول من النظر بحسب
اختلاف ما تعلق به من العين والقلب فكذلك القول في التحريم وليس
لاحد ان يقول اذا كان المحرم من الامهات غير المحرم من الميتة علم ان اللفظ لا
يفيد اذ لو افاده لاتفق ما يفيد في الموضعين او يكون ذلك مجازا على ما
مر في كلام ابي هاشم وذلك ان الذي نقول في ذلك انه مجاز في اللغة
وان كان حقيقة في العرف كما نقول في الغايط والدابة وما اشبههما وذهب
قوم ممن تكلم في اصول الفقه الى ان قوله تعالى والذين هم لفروجهم
حافظون الاية وقوله والذين يكنزون الذهب والفضة الاية وغير ذلك
الايات التي ذكر فيها المدح والذم مجمل وقالوا ان القصد بها تعليق الذم
بالفعل المذكور فيها او المدح لا بيان الحكم بها وتفصيله فالتعلق به في الحكم
وفي شروطه لا يصح وذهب اكثر من تكلم في اصول الفقه الى خلاف ذلك وقالوا
ان ذلك عموم وهو الصحيح الذي يدل على ذلك ان القصد الى الوعيد والذم

لا يمنع

لا يمتنع عن القصد الى الحكم وبيانه فكيف يصح ان يتعلق به في بطلان التعلق به
ما ذكروه من ان القصد به الوعيد ولا فرق بين من قال ذلك وبين من
قال ان الاية اذا قصد بها الزجر لا يصح ان يتعلق الحكم بها فيتوصل بذلك
الى ابطال التعلق باية السرقة والزنا وغير ذلك وهذا بعيد من الصواب
وايضا فان ذكر الزجر على الحكم المذكور يؤكد وجوبه ويقوي ثبوت ما ذكر
من اوصافه فكيف يقال انه يخرج الاية من صحة التعلق بها وذهب
قوم الى ان قوله تعالى فامسحوا برؤوسكم مجمل وجعلوا بيانه فعل النبي عليه
السلام وامتنع اخرون من ذلك وقالوا ان الباء تفيد الصاق المسح
بالراس من غير ان يقتضي مقدارا من المسح فمن مسح بشي من
راسه فقد ادى ما يوجبه الظاهر ولا حاجة به الى البيان والذي نقوله
في هذه الاية ان الباء تفيد عندنا التبعيض على ما بيناه فيما مضى انها
انما تدخل للالصاق اذا كان الفعل لا يتعدى الى المفعول به بنفسه
فيحتاج الى ادخال الباء ليلصق الفعل به فاما اذا كان الفعل مما يتعدى
بنفسه فلا يجوز ان يكون دخولها لذلك فاذا ثبت بقوله فامسحوا بروسكم
فامسحوا بروسكم يتعدى بنفسه لانه يحسن ان يقول امسحوا روسكم
فيجب ان يكون دخولها لفايدة اخرى وهي التبعيض الا ان ذلك البعض
لما لم يكن معينا كان مخيرا بين اي بعض شاء فان علم بدليل انه اريد
منه موضع معين لا يجوز غيره وقف ذلك على البيان او صارت الاية
مجملة من هذا الوجه ومن الناس من قال ان قوله فاقطعوا ايديهما
يقتضي قطع اليد الى المنكب لان ذلك يسمى يدا وقال اخرون انه مجمل لا
حتماله لذلك ولغيره وقال اخرون انه ليس بمجمل لان اليد في الحقيقة تتناول

جمله الحضو فيجب حمله عليها ولو كانت يقع على العضو الى المنكب والزند جميعا لوجب
حمله على اقل ما يتناوله الا ان يدل الدلالة على خلافه فادعاء الاجمال عنه لا يصح والوجه
الاخر اقرب الى الصواب وذهب قوم الى قول القائل اعط فلانا دراهم مجمل لا يمكن
ان يراد به اكثر من ثلثة وقال اخرون ان هذا غلط لا يجوز بذلك لا يمنع
من ان يكون ظاهره يقتضي ما قلناه فسبيل هذا القائل كسبيل من قال ان
لفظ الخاص مجمل لجواز ان يراد به العام وهذا الوجه اقرب الى الصواب وذهب
قوم الى ان قوله عليه السلام في الرقة ربع العشر انما يدل على وجوب ربع
العشر في هذا الجنس ويحتاج الى بيان القدر الذي يوخذ منه ذلك وقال
اخرون ان ذلك ليس بمجمل لان ظاهره يقتضي ربع العشر في الجنس كله فلا معنى
للتوقف في ذلك فلولا قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اواق صدقة
مخصصا به ذلك العموم لكان يجب حمله على ظاهره وهذا هو الصحيح دون
الاول وذهب قوم الى ان ما روي عنه من قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي مجمل وقالوا ان حرف النفي
لا يصح ان يكون داخلا على الفعل مع صحة وقوعه عاريا من هذه الشروط
فيجب ان يكون داخلا على الحكم والحكم قد يكون للاجزاء وقد يكون للتمام والفضل
لانه قد يقال لا صلوة كاملة الا بفاتحة الكتاب كما يقال لا صلوة لجار
المسجد الا في مسجده واريد بذلك ما قلناه من نفي الفضل ولم يرد نفي
الاجزاء بالاتفاق ويمكن ان يريد لا صلوة مجزية الا بفاتحة الكتاب
واذا لم يكن في اللفظ تصريح باحدهما وجب ان يكون الاية مجملة قالوا
لا يصح حمله على المعنيين معا لان نفي التمام والفضل يقتضي حصول
الاجزاء ونفي الاجزاء يقتضي انه لم يحصل ذلك وذلك يتنافى فان يراد

بعبارة

بعبارة واحدة وذهب عبد الجبار بن احمد الى ان ذلك ليس بمجمل وقال لان حرف النفي
مدخل في الفعل الشرعي وما يقع منه مع عدم الشرط المذكور لا يكون شرعيا فكانه
عليه السلام قال لا صلوة شرعية الا بطهور فاذا وقعت من غير طهور لم
يكن ما ذكرناه انما يصح اذا دخل حرف النفي في الفعل الشرعي فاما اذا حصل
فيما عداه فيجب ان ينظر فيه فان دخل على الحكم في الحقيقة نفى بنفسه
اذا لم يحصل الشرط المذكور وان دخل على الفعل والمعلوم من حاله انه فعل صحيح
مع عدم الشرط فيجب ان يكون مجازا على ما نذكره وكذلك لا يصح التعلق بظاهر
قوله عليه السلام الاعمال بالنيات لانه اذا دخل حرف الشرط على الفعل الذي
يصح وقوعه وان خلا منه فيجب ان يستند الى غيره اذا احتج به هذه الفاظ
بعينها ذكرها في كتاب العمد وهي قريبة الى الصواب فاما ما الحق بالعموم وهو
من المجمل فنحو ما يتعلق به اصحاب الشافعي لقوله تعالى اقيموا الصلوة في
وجوب الصلوة على النبي عليه السلام في التشهد الاخير ويقولون
ان ذلك للدعاء وان هذه اللفظ حقيقة فيه وهذا بعيد من الصواب لان
لفظ الصلوة وان كانت موضوعة للدعاء في اصل اللغة فقد صارت بعرف
الشرع موضوعة لافعال مخصوصة فالتعلق بذلك فيما وضعت في اصل
اللغة لا يصح لما قدمناه ومن ذلك ايضا احتجاجهم بقوله عليه السلام من مس ذكره
في صلوته فليتوضا على غسل اليد وهذا ايضا لا يصح لان الوضوء صار
بعرف الشرع عبارة عن غسل اعضاء مخصوصة ومسحها وانما
يمكن حمل اللفظ على غسل العضو اذا علم بدليل ان المراد لا ينقض الوضوء
فيصرف عن ظاهره ويحمل على موجب اللغة كما يصرف الفاظ كثيرة عن
حقيقتها المحض الى المجاز لقيام دليل على ذلك ومن ذلك تعلقهم

بقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون في ان الرقبة الكافرة لا تجزي في
الظهار وينبغي ان تكون مؤمنة لان الكافرة خبيثة وهذا ايضا لا يصح
لان المعنى بقوله ولا تيمموا اي لا تقصدوا الى الانفاق من الخبيث فالقصد
متعلق بالانفاق والعتق ليس من الانفاق في شيء ومن ذلك ان
قوله تعالى منه تنفقون يقتضي كون المنفق منه من بعض ما وصفوه بانه
خبيث وذلك لا يتأتى في العتق وكذلك قوله تعالى ولستم باخذيه الا ان
تغمضوا فيه اشارة الى ما تقدم ذكره وكل ذلك لا يصح في العتق والتعلق
به لا يصح ومن ذلك تعلقهم بقوله لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنة في ان المؤمن لا يقتل بكافر لان نفي الاستواء اذا اطلق فيما قد ثبت
بالدليل انه متماثل في الذات انما يقع به في بعض اوصافه فهو اذا مجمل
ومتى عقب الكلام بشيء فرق بينهما فيه وجب حمله عليه وقد ذكر في
اخر الاية قوله اصحاب الجنة هم الفائزون فينبغي ان يكون المراد بنفي
الاستواء في الفوز بالجنة ومن ذلك اعتراض من اعترض على قوله
عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر وحمل ذلك على الكافر الحربي لما عطف
عليه من قوله ولا ذو عهد في عهده فجعل هذا المعطوف عليه موثرا في التعلق
بما تقدم وهذا لا يصح لان الجملة الاولى لا يمتنع حملها على ظاهرها وان
خص بعضها بالذكر في الثاني واكثر ما في ذلك ان يكون عليه السلام قال
ولا ذو عهد في عهده يقتل بكافر فلو قال ذلك لم يمتنع دخول جميع
الكافر الكفار تحت قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولو قال قائل لا يقتل
عربي بعجمي ولا البالغ من العجم بالاطفال لم يوجب تخصيص الكلام الاول
فاما التعلق بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فلا يصح

لان

لان المرفوع غير مذكور ولا جرت العادة باستعمال هذا اللفظ في حكم خطاء مخصوص
وانما يمكن التعلق به بان يقال لا يخلو ان يكون نفس الخطاء والنسيان مرفوعا
وذلك محال مع وقوعه او يكون المرفوع العقاب والثواب وذلك معلوم
عقلا فالواجب حمل الكلام على رفع احكام الدنيا لان قول النبي عليه السلام
اذا امكن حمله على ما يستفاد من جهته كان اولى من حمله على ما قد علم بالعقل
ولهذه الجملة تنبيه على ما عداها فينبغي ان يتأمل القياس عليها غيرها
وجملة القول في ذلك ان ما يتعلق به من الخطاب انما يصح التعلق به بان
يكون اللفظ في اصل الوضع مفيدا لما يتعلق به فيه او فحواه او دليله
او يعلم من حال المخاطب انه لا يخاطب بمثله الا ويريد ذلك به والا خرج
خطابه من ان يكون مفيدا او يفيد بالعرف فيما استعمل فيه او بالشرع
فمتى خرج من هذه الوجوه لم يصح التعلق به وانما يختلف في حال
ومواضعه في باب لطف الوجه الذي لاجله لا يصح التعلق به وربما
ظهر فالواجب للسامع ان يجتهد في البحث عنه فانه ان تقدم الوقوف
على ذلك اذا كان قد ضبط الاصول في هذا الباب فصل في ذكر
جواز تأخير التبليغ والمنع من جواز تأخير البيان عن وقت
الحاجة ذهب كثير من الناس الى ان تأخير التبليغ لا يجوز
ثم افترقوا فمنهم من حمله على تأخير البيان ومنهم من تعلق في ذلك
بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وقالوا
امره على الفور وذهب اكثر المحصلين الى ان ذلك لا يجوز وهو
الصحيح والذي يدل على ذلك انه صلى الله عليه واله انما يجب
ان يؤدي ما تعبد به من تقديم او تأخير فان تعبد بالسا

عاجلا وجب عليه ذلك وان بعد اجلا كان مثل ذلك فاما تعلقهم في
المنع من ذلك بحمله على قبح تاخير البيان فعندنا ان تاخير البيان يجوز عن
وقت الخطاب وانما لا يجوز عن وقت الحاجة وكذلك في التبليغ فسقط بذلك
ما قالوه ومن منع من ذلك من تاخير البيان فرق بينهما بان قال انما
قبح تاخير البيان بشيء يرجع الى حال الخطاب والى ان ما يستفاد
به شيء فلذلك وجه قبيح فاما تاخير التبليغ ليس كذلك لانه اذا
لم يبلغ لا يخاطب اصلا فكيف يكون ذلك قبيحا وايضا فاذا جاز
ان يوخر الله تعالى خطاب المكلف الى الوقت الذي يعلم مصلحته فيه
فكذلك الرسول عليه السلام فاما تعلقهم بقوله بلغ ما انزل اليك
انما يقتضي وجوب التبليغ على الوجه امر به وليس في ذلك منع من
جواز التاخير واما تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا خلاف انه لا
يجوز فالوجه في ذلك ان تاخيره عن وقت الحاجة يجري مجرى تكليف
ما لا يطاق لانه يتعذر عليه فعل ما كلف فذلك يمنع من صحة
الاداء لان الاداء لا يصح الا بعد ان يعرف المكلف ما كلف او
يتمكن من معرفته او معرفة ما يجب عليه من سببه ويصح اداؤه
معه واما تاخير التبيين عن وقت الحاجة فجائز لان المكلف يجوز
يخطي فلا يتبين ولا يوجب ذلك قبح الخطاب لانه لم يوت
في ذلك من قبل المكلف وانما اتى من قبل نفسه وذلك لا يقبح
التكليف فصل في ذكر جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة
وذكر الخلاف فيه ذهب ابو علي وابو هاشم ومن تبعهما من
المتكلمين واهل الظاهر الى ان تاخير البيان عن حال الخطاب

لا يجوز

لا يجوز لا في العموم ولا في المجمل وقال جماعة من اصحاب الشافعي
وابي حنيفة انه يجوز تاخير البيان في الامرين وقال كثير من
اصحاب الشافعي ان تاخير بيان المجمل يجوز وامتنع من تاخير
البيان في العموم وسائر ما يعني ظاهره عن المراد وهو قول ابي
الحسن وكان ابو عبد الله حكى عنه جواز تاخير البيان في المجمل
وخرج على قوله الامتناع من تاخير بيان العموم والذي اذهب
اليه انه لا يجوز تاخير بيان العموم ويجوز تاخير بيان المجمل وهو
الذي اختاره سيدنا المرتضى واليه كان يذهب شيخنا ابو
عبد الله مرة والذي يدل على ذلك ان العقلاء يستحسنون
خطاب بعضهم لبعض بالمجمل وان لم يبين المراد به في الحال
الا ترى ان القائل يقول لغلامه اذا كان يوم الجمعة ادخل
السوق واشتر الثياب والفاكهة وغير ذلك من الحوائج
ما اشبه ذلك في رقعة وان لم يكتب الرقعة في الحال وكذلك
يقول بعض الرؤساء لوكيله اخرج الى القرية الفلانية
او البلد الفلاني وتول العمل بها واعمل في جباية الاموال و
استخرج الحقوق ما اكتب لك به تذكرة وانبهك ويكون
ذلك حسنا وان لم يكتب التذكرة في الحال ويكون الغرض
بجميع ذلك ان يعزم المخاطب ويطوي على امتثال جميع ما
يامر به ويبينه فيما بعد واذا كان ذلك حسنا في الشاهد
وجب ان يكون حسنا في كل خطاب فان قيل لو جاز ان يخاطب
بالمجمل ولا يبين المراد في الحال لجاز من العربي ان يخاطب غيره

بالزنجية وان لم يفهم منه شيا اصلا فان قلتم ان المخاطب بالزنجية
لا يفهم منه شيا اصلا والمجمل يستفاد منه امر ما وهو انه مامور الا ترى
انه لو قال تعالى خذ من اموالهم صدقة واقيموا الصلوة وغير ذلك فالمخا
طب انه يستفيد انه مامور باخذ صدقة من مال وان جهل مبلغها
ووقف ذلك على البيان وهو مكلف للعزيمة على ذلك والانطواء
عليه متى بين له وكذلك في الصلوة يعلم انه مكلف لفعل هو صلاة
وعبادة انه لا يعرف كيفية هذه العبادة فهو منتظر بيانها
والخطاب بالزنجية بخلاف هذا كله قيل لكم انه يمكن جميع ما
اخرجتموه في المجمل ان يكون في الزنجية لان الحكيم اذا خاطب
بالزنجية للعربي فلا بد ان يقطع المخاطب على انه قد قصد بخطابه
وان كان بالزنجية الى امره او نهيه او اخباره ويجب عليه ان
يعزم على فعل ما بين له انه امره به والكف عما العلة بين
له انه نهاه عنه ويوطن نفسه على ذلك ويتعلق مصلحة
به فاي فرق بين الامرين فان فرقتم بين الامرين بان
الفايدة في الزنجية اقل او اشد اجمالا كان يقال لا اعتبار
في حسن الخطاب بكثرة الفايدة لانه يحسن من الخطاب ما
يخرجه عن كونه عبثا وقليل الفايدة ككثيرها والجواب عن
ذلك ان من المعلوم قبح خطاب العربي بالزنجية كما ذكرتم كما
ان من المعلوم الذي لا يختلف العقلاء فيه حسن الخطاب بالمجمل
في الموضع الذي ذكرناه واذا ثبت حسن ما ذكرناه وقبح ما ذكروه
احتجنا ان ننظر في ذلك ونعلل لم حسن ما ذكروه وقبح ما قالوه

فلا

فلا نعلل قبح ما قالوه بعلة توجد في حسن ما ذكرناه لان ذلك يودي الى اجتماع وجه
الحسن والقبح في شي واحد وذلك لا يجوز ولا نعلل ايضا حسن ما ذكرناه بعلة
توجد فيما استقبحوه لمثل ذلك وانما قلنا ذلك لانا متى عللنا قبح الخطاب
بالزنجية بانا لا نفهم بها مراد المخاطب وجدنا ذلك فيما علمنا حسنه ضرورة
من خطاب الملك لخليفته والواحد منا لغلامه لان خليفة الملك وكل
احد منا لا يعرف من خطابه بالمجمل الذي حكيناه مراده الذي احاله في تفصيله
على البيان وان عللنا قبحه بانه مما لا فايدة فيه فقد بينا انه يمكن ان يدعى
فيه فايدة وانه لا يخرج عن احد اقسام الكلام المعهود ولا بد ان يكون مريدا
اذا كان حكيما لبعضها وان عللنا حسن الامثلة التي علمنا حسنها فانه فيه
فايدة ما او مما يتعلق بالمخاطب به مصلحة بان يعتقد ويعزم على الامتثال
عند البيان ويوطن نفسه على ذلك فهذا كله قايم في الخطاب بالزنجية فلا بد
من التعليل بما لا يقتضي قبح ما علمنا حسنه ولا حسن ما علمنا قبحه ويمكن
تعليل قبح الخطاب بالزنجية بانه غير مفهوم منه نوع الخطاب ولا اي ضرب
هو من غيره ضربه الا ترى انه لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او نهيا او
خبرا او استخبارا او عرضا او تمنيا وفي المجمل يفصل بين هذه الانواع والضروب
وانما يلتبس عليه تفصيل ما تعلق به الامر مما هو واقف على البيان فهذه
علة صحيحة في قبح الخطاب بالزنجية لا نجدها مما علمنا حسنه من الامثلة ولا
في المجمل الذي يجري في الحسن مجراه وان شئت ان تقول العلة في قبح الخطاب
بالزنجية ان الخطاب لا يفيد منه فايدة معينة مفصلة ولا بد في كل خطاب
من ان يستفاد منه فايدة مفصلة وان جاز ان يقترن بذلك فايدة اخرى
مجملة والخطاب المجمل مستفاد منه فايدة معينة ومفصلة ان استفاد

اخرى مجملة لانه اذا قال اقيموا الصلوة وخذ من اموالهم صدقة فقد استفاد
المخاطب انه مامور ويقطع بذلك وانه مامور بعبادة هي صلوة او صدقة
وان شك في كيفيتها ثم يقال لهم كيف توجبون ان يعلم المخاطب فايدة
جميع ما يخاطب به قبل زمان الحاجة ومراد المخاطب على جهة التفصيل
وانتم تجوزون تاخير بيان مدة الفعل المامور به عن وقت الحاجة ولا
توجبون ذلك وهو من فوايد الخطاب ومراد المخاطب لانه اذا قال صلوا
فظاهر هذا القول عندكم يتناول كل صلوة وكل زمان فلا حصر فاذا اراد
بذلك مدة الغاية منقطعة واخر بيانه في حال الخطاب فقد اراد في الخطاب
ما لم يبينه ويفصله وهذا من هذا الوجه نظير المجمل ومثل الخطاب بالنكرة
فان قلتم لم يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد له بالخطاب قلنا
اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك لان الخطاب بالمجمل يستفاد منه
فايدة معينة مفصلة فان لم يستفد على سبيل التفصيل جميع فوايده وان
قالوا لا حاجة به الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة التي يخرج بالبلوغ
اليها من ان يكون مصلحة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله وهو
غير محتاج الى بيان ما لا يجب عليه ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحال
الى بيان صفة ما يفعله وكيفيته لا بيان به قلنا هذا خروج منكم عن السنن
الذي كنا فيه لانكم اوجبتم البيان للمراد كله في حال الخطاب لامر يتعلق
بحسن الخطاب فاوجبتم قبحه متى لم يعلم المخاطب فوايده كلها على
التفصيل فلما الزمناكم بيان مدة النسخ عدلتم الى شيء اخر وهو
ان كان غير صحيح نقض لعللكم وهدم لاعتمادكم لانكم توجبون بيان
فوايد الخطاب ومراد المخاطب لانه يتعلق بحسن الخطاب واذا اخرتم

تاخير

تاخير بيان بعض فوايده بعضتم اعتمادكم على كل حال وعندنا انكم قد اجزتم
تاخير بيان بعض فوايد الخطاب ونراكم ابدا تذكرون في كتبكم ان قبح تاخير البيان
لم يكن لشيء يتعلق بازاحة علة المكلف في الفعل وانما هو راجع الى وقوع
الخطاب على وجه يقتضي القبح وهذا ينقض قولكم الآن انه لا يحتاج في تحمل ما
كلف الى معرفة غاية المصلحة ويحتاج في الفعل الى العلم بصفته لان هذه منكم
مراعاة لما به يتمكن من ايقاع الفعل ويجب ان يعلم ان فقد القدرة او الالة
التي لا يقع الفعل الا بها اقوى واشد تاثيرا في تعذر الفعل من فقد العلم
بصفته وانتم تحسنون خطاب من لا يقدر على الفعل ولا يتمكن منه في
حال الخطاب اذا كان ممن يقدر في حال الحاجة فاجيزوا تاخير بيان صفة
الفعل في حال الخطاب اذا كان ممن يقدر في حال الحاجة به في هذه الحال الى العلم
بصفته كما لا حاجة به الى القدرة عليه والتمكن بالالات وغيرها منه ثم
انكم ليس تخلون من ان توجبوا بيان صفة الفعل المامور به في حال الخطاب
لامر يتعلق بازاحة العلة في الفعل او لامر يرجع الى حسن الخطاب وان فوايده
ومراد المخاطب به اذا لم تعلم مفصلا في وقت الخطاب قبح فان كان الاول
لزم عليه ان يكون في حال الخطاب نادرا ممكنا وليس توجبون ذلك وان
كان الثاني فبيان الفعل من مراد المخاطب ومقصوده من الخطاب ومع
ذلك فلم تبينها في حال الخطاب واذا جاز الا تبين بعض المقصود ولا يكون
الخطاب قبيحا جاز في المجمل مثل ذلك بعينه ومما يمكن ان يستدل به على
جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب ويورد على المخالف على سبيل المعارضة
والالزام لانه لا خلاف بيننا وبينهم في انه قد يجوز ان يخاطب بالمجمل وان لم
يقرنه بالبيان بل يحيله في معرفة البيان على الرسول والرجوع في التفصيل

ذلك اليه واذا جاز ان يخاطبه بما لا يفهمه تعويلا على انا لا نعرف المراد من
من جهة غيره فالا جاز ان يخاطبنا بذلك ويقول بنا على الرجوع اليه في
معرفة البيان فان فرقوا بين الامرين بان يقولوا اذا كان البيان عند الرسول
وخاطبنا بالمجمل فنحن متمكنون من العلم بالمراد قلنا واذا خاطبنا بالمجمل وعول
بنا على مسئلته عن بيانه والرجوع اليه في تفصيله فنحن ايضا متمكنون
من العلم بالمراد ولا فرق بين الامرين وقد استويا في ان البيان لم يقترن
بالخطاب وانما التعويل على الرجوع الى مترجم ومبين فاي فرق بين
ان يكون ذلك المبين هو الله تعالى او رسوله فان قال ما ذكرتموه يقتضي
ان يكون ذلك عبثا لانه طول زمان المعرفة بغير فايدة وقد كان قادرا
بدلا من ان لا يخاطبه بالمجمل ثم يلزمه سوال عن معناه فيبين له ان
يبتدي ببيان ذلك له قلنا فالا كان ما ذكرتموه واجزتموه ايضا عبثا لانه
كان قادرا على ان يخاطب مقترنا بالبيان ولا يكلفه الرجوع الى الرسول
عليه السلام ومعرفة المراد لانه تطويل للسان وطريق المعرفة فان
قلتم هذا التطويل يمكن ان يتعلق به مصلحة قيل لكم فيما انكرتموه مثل
ذلك ومما يضيق عليهم الكلام انهم يجيزون ان يخاطب بالمجمل ويكون
بيانه في الاصول ويكلف المخاطب الرجوع الى الاصول هذا المخاطب الى
ان يرجع الى الاصول فيعرف المراد قالوا يجب ان يتوقف عن اعتقاد
التفصيل ويعتقد على الجملة انه يمتثل ما بين له وهذا يطرق عليهم
ما قالوا من جوز ما تاخير بيان المجمل من وجوب اعتقاد المجمل الجملة
دون التفصيل وانتظار البيان فاي فرق بين ان يكلف زمانا قصيرا
من غير فهم المراد على سبيل التفصيل الاعتقاد الذي ذكروه وبين

ذلك وبين ان تكلف زمانا طويلا مثل ذلك فاذا قالوا اذا كان البيان في الاصول
فهو يتمكن من معرفة قلنا او ليس هذا المخاطب الان تامل الاصول
ويقع على البيان فتكلفنا لاعتقاد المجمل الذي ذكرتموه على وجه حسن
ولا بتمن زمان مقصود لا يمكنه معرفة المراد فيه لان تامل الاصول
والرجوع اليها حتى يعلم حصول البيان فيها او خلوها منه لا بد فيه
من زمان قصيرا وطال واذا جاز ان يخاطب بما لا يتمكن من معرفة
المراد به وقصر الزمان جاز في طويله على انا قد الزمناهم اذا قالوا انه
متمكن من المراد به لو بالرجوع الى الرسول او بتامل الاصول
ان يجوزوا ان يكون متمكنا من ذلك بالرجوع اليه تعالى ولا فرق
بين الامرين وبعد فاذا كان الخطاب يحسن بالمجمل في الاصول
بيانه فمتى يومل وكذلك اذا عول به على بيان الرسول يحسن
ايضا فاي فرق بين ذلك وبين خطاب العربي بالزنجية او
ليس الموضعان متساويين في ان المراد في حال الخطاب غير
معلوم فان قلتم الفرق بينهما ان الخطاب بالزنجية لا طريق
الى العلم بالمراد به وههنا الى العلم بالمراد طريق اما بالنظر في الا
صول ومعرفة البيان منها او بالرجوع الى بيان الرسول
قلنا لكم فاجيزوا ان يخاطبه بالزنجية ويحول به على سوال
من يعرف الزنجية في تفسير ذلك وبيان الغرض فيه او يعول
به على ان يتعلم لغة الزنج فذلك ممكن لم ويستهل عليه كما يخاطبه
من المجمل بما لا يفهم المراد به وعول به على تصفح الاصول والنظر
فيها حتى يعثر على البيان فان كان ما قلتموه يمكننا من العلم فالذي

الزمناكم ايضا تمكين ولا شبهة على عاقل في قبح الخطاب بالزنجية لمن ذكرنا
حاله وهو نظير ما ذهبوا الى جوازه ومما يدل ايضا على جواز تاخير البيان
عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين
قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض
ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين
لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر النا
ظرين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا
ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض
ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها
وما كادوا يفعلون ووجه الدلالة من الآية انه تعالى امرهم بذبح بقرة
هذه الصفات كلها بها ولم يبين ذلك في اول الخطاب حتى سالوا
عنه دفعة بعد اخرى واستفهموه فبين لهم المراد شيا بعد شي و
هذا يدل على جواز تاخير البيان فان قالوا لم زعمتم ان الصفات
المذكورة كلها في البقرة الاولى التي امروا في الخطاب الاول بذبحها
وما انكرتم ان يكونوا امروا في الخطاب الاول بذبح بقرة من عرض
البقر من غير اشتراط هذه الصفات فلو ذبحوا البقرة من
غير ان يكون بهذه الصفات المذكورة فيما بعد لكانوا قد فعلوا
الواجب فلما راجعوا تغيرت المصلحة فامروا بذبح بقرة غير
فارض ولا بكر من غير مراعاة الصفات الباقية فلما توقفوا ايضا
تغيرت المصلحة في تكليفهم فامروا بذبح بقرة صفراء فاقع

لونها

لونها فلما توقفوا تغيرت المصلحة فامروا بذبح بقرة لها الصفات
الاخيرة المذكورة وانما يكون ذلك حجة في تاخير البيان لو صح لكم ان
ان الصفات الواردات كلها للبقرة الاولى وما انكرتم ان يكون
الامر بخلاف ذلك قلنا هذا تاويل من لا يعرف حكم اللغة العربية
وما جرت به العادة اهلها في خطابهم وكناياتهم لان الكناية في
قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي لا يجوز عند محصل ان يكون
كناية الا عن البقرة التي تقدم ذكرها وامروا بذبحها ولم يجر في الكلام
ما يجوز ان يكون هذه الكناية كناية عنه الا البقرة ويجري ذلك
مجرى قول احدنا لغلامه اعطني تفاحة فيقول غلامه ما هي تبينها
لي فلا يصرف احد من العقلا هذه الكناية الا الى التفاحة المامور باعطائها
اياه ثم قال تعالى بعد ذلك انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان
بين ذلك وقد علمنا ان الهاء في قوله تعالى انه يقول هي كناية عند تم
لانه لم يتقدم ما يجوز رد هذه الكناية اليه الا اسمه تعالى فكذلك يجب
ان يكون قوله انها كناية عن البقرة المتقدم ذكرها والا فما الفرق بين
الامرين وكذلك الكلام في الكناية بقوله ما لونها وقوله انها بقرة
صفراء فاقع لونها والكناية في قوله ما هي ان البقر تشابه علينا ثم الكناية
في قوله انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا يجوز ان يكون
الكناية في قوله تعالى انها في المواضع كلها عن القصة والحال لان
الكناية في انها لا بد ان يتعلق بما تعلقت به الكناية في قوله هي
ولا شبهة في المراد بلفظة هي البقرة التي امرنا بذبحها فيجب
ان يكون كنايتها والجواب ان يعود الى ما كني عنه بالهاء في السواد

ولوجاز تعليق الهاء بالقصة والشان جاز تعليق ماهي بذلك وجاز ايضا ان
يكون الكناية في قوله انه يقول عن غير الله ويكون عن الحال والقصة كما قالوا
في انه زيد منطلق وكنوا عن الشان والقصة كيف يكون قوله انها كذا وكذا
كناية غير ما كني عنه بما هي وبما لونها اوليس ذلك يوجب ان يكون جوابا عن
عن غير ما سئل عنه لانهم سالوا عن صفات البقرة التي تقدم ذكرها
وامرهم بذبحهم فاجيبوا عن غير ذلك وسواء جعلوا الهاء في انها عن
الشان او القصة او عن البقرة التي امروا ثانيا وثالثا بذبحها فكيف يجوز
ان يسالوا عن صفة ما تقدم امره لهم بذبحه فيترك ذلك جانبا ويذكر
صفة ما لم يتقدم الامر بذبحه وانما امروا امرا مستانفا ولو كان
الامر على ما قالوه من انه تكليف بعد تكليف لكان الواجب لما قالوا
لم ماهي وانما عنوا البقرة التي امرنا ابتداء بذبحها ان يقول لهم
اي بقرة شئتم وعلى اي صفة كانت وما امركم بذبح بقرة لها صفة
معينة والان تغيرت مصلحتكم فاذبحوا الان بقرة من صفتها
وكذا وكذا فاذا قالوا لها ما لونها يقول اي لون شئتم وما اردت
لونا بعينه والان فقد تغيرت المصلحة والذي تومرون به
الان بقرة صفراء ولما قالوا في الثالث ماهي ان البقرة تشابه علينا
ان يقول لهم المامور به بقرة صفراء على اي صفة كانت بعد ذلك
وهو قد تغيرت المصلحة اذبحوا بقرة لا ذلول تثير الارض الى اخر
الصفات فلما عدل عن ذلك الى نعت بعد اخر دل على انها كلها
نعوت البقرة الاولى على انه لو جاز صرف الهاء في قوله انها الى
الشان والقصة وان كان المفسرون كلهم قد اجمعوا على خلاف

ذلك

ذلك لانهم كلهم قالوا هي كناية عن البقرة المتقدم ذكرها وقالت المعتزلة
بالامس انها كناية عن البقرة التي تعلق التكليف المستقبل بذبحها
ولم يقل احد انها للقصة والحال لكان ذلك يتغير من وجه اخر
وهو انه اذا تقدم ما يجوز ان يكون يكون هذه الكناية راجعة اليه
متعلقة به ولم يجز للقصة والحال ذكر فالاولى ان يكون متعلقة
بما ذكر وتقدم الاخبار عنه دون ما لا ذكر له في الكلام وانما استحسنوا
الكناية عن الحال والقصة في بعض المواضع بحيث تدعو الضرورة
اليه ولا يقع اشتباه ولا يحسن الناس وبعدها ما يجوز اضمار
القصة والشان بحيث يكون الكلام تعلق الكناية بما تعلقت
به مفيدا مفهوما لان القايل اذا قال انه زيد منطلق وانها
قايمة هند انعلقت الكناية بالحال والقصة افاد ما ورد من
الكلام وصار كانه قال زيد منطلق وقايمة هند والايات بخلاف
هذا الموضع لانا متى جعلنا الكناية في قوله انها بقرة لا فارض
وانها بقرة صفراء وانها بقرة لا ذلول تثير الارض متعلقة
بالحال والقصة بقي معنا في الكلام ما لا فايدة فيه ولا يستقل
بنفسه لانه لا فايدة في قولنا بقرة صفراء وبقرة لا فارض ولا
بكر ولا بد من ضم كلام اليه حتى يستقل ويفيد فان ضممنا اليه
بقرة لا فارض وبقرة صفراء التي امرهم بذبحها افاد لعمري
فبطل صرف الكناية الى غير البقرة ووجبان يصرف الكناية
الى البقرة حتى لا يحتاج ان يحذف خبر المبتداء والاكتفاء بما
في الكلام اولى من تاويل يقتضي العدول الى غيره وحذف شي ليس

موجود في الكلام اولى من تاويلهم ومما يدل على صحة ما اخترناه ان جميع اهل
المفسرين للقرآن اطبقوا على ان الصفات المذكورات كلها للبقرة او عن
اجتماعها للقوم حتى توصلوا الى ابتياع بقرة لها هذه الصفات كلها
بملء جلدها ذهبا ولو كان الامر على ما قال المخالفون لوجب ان لا يعتبروا
فيما يبتاعونه الا الصفات الاخيرة دون ما تقدمها ويلغى ذكر الصفراء
والتي ليست بفارض ولا بكر واجمعوا على ان الصفات كلها معتبرة وعلى ان
البيان تاخر وان الصفات كلها الاولى للمامور بذبحها فان قيل لم عنفوا
على تاخيرهم امتثال الامر الاول وعندكم ان البيان المراد بالامر الاول تاخر فلم
قال فذبحوها وما كادوا يفعلون قلنا ما عنفوا بتاخير امتثال الامر الاول
وليس في القرآن ما يشهد بذلك او يدل عليه بل كان البيان ياتي شيئا بعد شيء
كلما طلبوه واستخرجوه من غير تعنيف ولا قول يدل على انهم بذلك عصاة
فاما قوله في آخر القصة وما كادوا يفعلون فانما يدل على انهم كادوا يفرطون
في آخر القصة وعند تكامل البيان ولا يدل على انهم فرطوا في اول القصة و
يجوز ان يكون ذبحوا بعد ان فرطوا ثم فعلوا ما امروا به وهذا كله واضح
هذان الدليلان ذكرهما سيدنا المرتضى واوردتهما بالفاظه لانه لا مزيد
عليها وفيهما كفاية ان شاء الله تعالى وقد استدل قوم على صحة هذا المذهب
بان قالوا ليس في العقل ما يمنع من صحة ذلك ولا في الشرع فينبغي
ان يكون ذلك جائزا فمتى نوزعوا في ذلك واشاروا الى شيء فيما يدعونه
انه وجه قبح كلموا بما مضى في تضاعيف الكلام مما يمكن ان يكون جوابا
عنه واستدلوا ايضا بما روي ان سائلا سال النبي عليه السلام عن مواقيت
الصلوة فاخر بيانها واعترض المخالف ذلك فان قال انما احال على

بيان

بيان متقدم فمتى قيل لهم لم ينقل ذلك قالوا انه يكفي ان يكون ذلك جائزا وهذا
الدليل لا يمكن الاعتماد عليه لان الخبر خبر واحد وهذه مسئلة طريقها العلم
فكيف يمكن الاستدلال على صحتها بخبر واحد واستدلوا ايضا بما روي
من ان اهل اليمن سالوا معاذا عن وقص البقر فلم يعرفه وقال المخالف
ان ذلك مما قد تبين لانه بقي على ما كان عليه من قبل في اسقاط الزكوة
عنه وهذا ايضا نظير الاول في انه خبر واحد لا يمكن الاعتماد عليه ونظاير
ذلك لا يمكن الاعتماد على شيء منها فالمعتمد من هذا الباب الدليلان الاولان
والله اما الذي يدل على ان تاخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب فهو
انا قد دللنا على ان العموم لها صيغة تختص به ولها ظاهر فمتى خاطب الحكيم
به ينبغي ان يحمل على ظاهره لانه لو اراد غير ظاهره او اراد بعضه لبينه
والا كان قد دل على الشيء بخلاف ما هو به وذلك لا يجوز كما لا يجوز تصديق
الكذاب في اظهار المعجز على يده ولو جاز ذلك لجاز ان يخاطب بالفاظ
الخاص ولا يريد حقيقتها ولا ظاهرها ويريد بها ضربا من المجاز ولا من
ذلك يؤدي الى ان لا نستفيد بالخطاب شيئا اصلا فاما من قال ان لفظ
العموم مشترك فهو يجوز تاخير بيان المراد به لانه يكون مجملا عنده
وقد بينا نحن خلاف ذلك وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل**
في ان المخاطب بالعام هل يجوز ان يسمعه وان لم يسمع الخاص ام لا
يجوز اعلم انه يجوز ان يسمع المخاطب العام دون الخاص ويلزمه طلب
الخاص والبحث عنه في الاصول فان وجده حمل العام عليه والا اعتقد
ظاهره وهو مذهب النظام واحد قولي ابي هاشم وهو الذي يدل عليه
قول الشافعي وغيره من الفقهاء وكان ابو علي يقول ان تخصيص الخطاب

اذا لم يكن بدليل ولا كان المخاطب به قد عرفه فانه لا يجوز ان يسمع العام
ولا يسمع الخاص بان يصرف عن سماع العام بضرب من الصرف وان اسمعه
اسمع سمعه الخاص وكان يعتل لذلك بان يقول ان خطابه اياه بالعام يبيح
له اعتقاد ما لا يقتضيه ظاهره وذلك جهل ولا يجوز من الحكيم ان يبيح الجهل
فيجب ان لا يحسن دون ان لا يسمعه الخاص وكان يقول ان ذلك بمنزلة خطاب
العربي بالزنجية لان المراد به لا يصح ان يعلمه في الحال وقد قال هذا ابو
هاشم ايضا وكان يقول باسماع المنسوخ دون الناسخ مثل ما ذكرناه
ايضا والذي يدل على صحة المذهب الاول انا قد اتفقنا على انه يجوز ان
يخاطب بالعام وان كان مخصوصا بدليل العقل وان لم يستدل المخاطب
على خصوصه بل يلزمه البحث عنه وانما حسن ذلك لانه يمكن من معرفة
ذلك فيجب ان يحسن ايضا ان يخاطب به وان كان تخصيصه في الاصول
لم يسمعه لانه متمكنا من معرفته بالنظر في الاصول وما ذكرناه فقد
اسقط سائر ما قدمناه لانه اذا جاز عند من خالفنا ان يخاطب بالعموم وان
لم يستدل على خصوصه بالفعل ولم يوجب ذلك اباحة الجهل ولا يجري مجرى
خطاب العربي بالزنجية فكذلك لا يلزمنا وان جوزنا ما قدمناه فصل
في القول في دليل الخطاب واختلاف الناس فيه اختلف اهل العلم في ان
الحكم اذا علق بصفة للشيء هل يدل على ان حاله مع انتفاء ذلك الوصف
بخلاف حاله مع وجوده ام لا يدل بل يحتاج الى بيان ودليل سواه
فذهب الشافعي واكثر اصحابه الى ان الحكم اذا علق في الموصوف بصفة
دل على انتفاء الحكم اذا زالت تلك الصفة في مسائل كثيرة وتجاوز بعضهم
الى ان قال ان الحكم اذا علق بعين دل على ان غيره بخلافه ومنهم من قال

انه

انه لا يدل على ان ما عداه بخلافه وهو الذي نصره ابو عبد الله البصري وحكاه
عن ابي الحسن وهو قول ابي العباس بن شريح ومن تبعه من اصحاب
الشافعي كابي بكر الفارسي وابي بكر القفال وغيرهما وذكر ابو العباس
ان الحكم اذا علق بصفة انما يدل على ما تناوله لفظا اذا تجرد وقد يحصل
فيه قرائن واسباب يدل معها على ان ما عداه بخلافه نحو قوله ان
جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله فلم تجدوا
ماء فتيمموا وقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن
وقوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكوة قال ومقتضى ذلك ان حكم ما عداه
مثل حكمه نحو قوله ومن قتله منكم متعمدا وقوله ولا تقل لهما اف
وقوله تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم وهذا تصريح منه بان القول اذا
تجرد لم يقتض نفيا ولا اثباتا فيما عدا المذكور وان القراين يعلم تارة
النفي ويعلم تارة الايجاب وقد اضاف ابن شريح هذا القول الى الشافعي
وتاول كلامه المقتضي لخلافه وبناه عليه واكثر اصحاب الشافعي وجلتهم
وجمهورهم على المذهب الاول وهذا المذهب اعني الاخير هو الذي اختاره
سيدنا المرتضى واليه ذهب ابو علي وابو هاشم واكثر المتكلمين
وكان شيخنا رحمه الله يذهب الى المذهب الاول واقوى ما نصره
مذهب من منع ذلك ما ذكره سيدنا المرتضى في مسئلة لم انا احكينا
على ما وجهها قال قد ثبت ان تعليق الحكم بالاسم اللقب لا يدل
على ان ما عداه بخلافه وثبت ان الصفة كالاسم في الابانة والتمييز
واذا ثبت هذان الامران صح ما يذهب اليه والذي يدل على
الامر الاول ان تعليق الحكم بالاسم لو دل على ان ما عداه بخلافه

لوجب ان يكون قول القائل زيد قايم ومحمد طويل والسكر حلو مجازا معدولا به عن
الحقيقة لانه قد يشارك زيدا وعمروا في القيام والطول وغيرهما ويشارك السكر
في الحلاوة غيره ووجب ايضا الا يمكن ان يتكلم بهذه الالفاظ على سبيل الحقيقة و
معلوم ضرورة من مذهب اهل اللغة ان هذه الالفاظ حقيقة وانها مما
لا يجب ان يكون مجازا ويلزم على هذا المذهب ان يكون اكثر الكلام مجازا لان
الانسان اذا اضاف الى نفسه فعلا من قيام او قعود او اكل او تصرف وما
جرى مجراه ليس نضيف اليها الا ماله فيه مشارك والاضافة اليه تقتضي
بظاهرها على مذهب من قال بدليل الخطاب نفي ذلك الامر عما عداه ولا يكون
هذا الا ما قاله فقط في موضع من المواضع الا مجازا وهذا يقتضي ان الكلام
كله مجاز ويدل ايضا على ذلك ان من المعلوم انه لا يحسن ان يخبر مخبر بان
زيدا طويل الا وهو عالم بطوله لان كلامه يقتضي تعليق الطول عليه فلابد
من ان يكون عالما والا لم يامن ان يكون كاذبا فلو كان قوله زيد طويل
كما يقتضي الاخبار عن طول زيد يقتضي نفي الطول عن كل من عداه لوجب
ان لا يحسن منه ان يخبر بان زيدا طويل على الحقيقة الا بعد ان يكون عالما
بان غيره لا يشاركه في الطول فيجب ان يكون علمه بحال الغير شرطا في
حسن الخبر كما ان علمه بحال المذكور شرط في حسن المخبر ومعلوم خلاف ذلك
عند كل عاقل وايضا فان الفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات في لغة
العرب ولا يجوز ان يفهم من لفظ الاثبات النفي كما لا يفهم من
لفظ النفي الاثبات وقولنا زيد طويل لفظه لفظ اثبات فكيف يجعل
منه نفي الحكم عن غير المذكور وليس ههنا لفظ نفي ويمكن ان يستدل
بهذه الطريقة خاصة على ان تعليق الحكم بصفة لا يدل على نفيه عما ليست

له

له من غير حمل الصفة على الاسم ومما يجري يقوي ايضا ما ذكرناه ان
احدا من العقلاء لم يقل في ذكر الاجناس الستة في خبر الربا ان تعليق
الحكم بها يدل على نفي الربا عن غيرها لان العلماء بين رجلين احدهما
يقول بنفي في غير هذه الاجناس على الاباحة والاخر يقيس غيرها
عليها فان تعلق من سوى بين الاسم والصفة بان جماعة من
اهل العلم استدلوا على ان غير الماء لا يطهر بقوله تعالى وانزلنا من السماء
ماء طهورا فنفوا الحكم عن غير الماء وهو معلق بالاسم لا بالصفة فالجواب ان
من فعل ذلك فقد اخطا في اللغة وقد حكينا ان في الناس من سوى مخطئا
بين الاسم والصفة في تعليق الحكم بكل واحد منهما ويمكن من استدل بهذه
الاية ان يكون انما عول على ان الاسم فيما يجري مجرى الصفة لان مطلق
الماء يخالف مضافه فاجراه مجرى كون الغنم سائمة وعاملة واما
الدلالة على ان الصفة كالاسم في الحكم الذي ذكرناه فهي ان الغرض في وضع
الاسماء في اصل اللغة هو التمييز والتعريف ولما لم يمكنهم ان يخبروا عن
من غاب عنهم بالعبارة كما اخبروا عن الحاضر بالاشارة فوضعوا الا
الاسماء لهذا الغرض ولما وقع الاشتراك بالاتفاق في الاسماء بطل
الغرض الذي هو التمييز فاحتاجوا الى ادخال الصفة والحاقها بالاسم
ليكون الاسم مع الصفة علما للاسم لو لم يقع اشتراك فيه ولولا الا
شتراك الواقع في الاسماء لما احتيج الى الصفات الا ترى انه لو لم يكن
مسمى بزيد الا شخصا واحدا لكفى في الاخبار عنه ان يقال
قام زيد فلم يحتج الى ادخال الصفة فان هذه الجملة ان الصفة كالاسم
والغرض وان الصفات كبعض الاسماء واذا ثبت ما ذكرناه في الاسم

ثبت فيما يجري مجراه ويقوم مقامه ومما يبين ان الاسم كالصفة ان المخبر قد
يحتاج الى ان يخبر عن شخص بعينه فيذكره بلقبه وقد يجوز ان يحتاج
ان يخبر عنه في حال دون اخرى فيذكره بصفة فصارت الصفة مميزة
للاحوال كما ان للاسماء متميزة للاعيان فحلا محلا واحدا في الحكم الذي ذكرناه
ومما يدل ابتداء على بطلان دليل الخطاب ان اللفظ انما يدل على ما يتناوله
او على ما يكون بان يتناوله اولى فاما ان يدل على ما لم يتناوله ولا هو با
لتناول اولى فمحال واذا كان الحكم المعلق بصفة لم يتناول غير المذكور ولا
هو بان يتناوله اولى لم يدل الا على ما اقتضاه لفظه فان قيل اشرحوا
هذه الجملة قلنا قوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكاة معلوم حسا وادراكا
انه لم يتناول المعلوفة ولا يمكن الخلاف فيما لا يدخل تحت الحس ولا هو
بتناولها اولى بدلالة انه لو قال في سائمة الغنم الزكاة وفي معلوفتها
لما كان مناقضا ومن شان اللفظ اذا دل على ما يتناوله بلفظه لكنه
بان يتناوله اولى ان يمنع من التصريح بخلافه الا ترى ان قوله تعالى
ولا يقل لهما اف لما دل على النهي عن التافيف بلفظه وكان بان يتناول
سائر المكروه اولى لم يجز ان يتبعه ويلحقه بان يقول ولا تقل لهما
اف واضربهما واشتمهما لانه نقض فبان ان قوله في سائمة الغنم
الزكاة ليس يتناول المعلوفة ولا هو الذي يدل على ان اللفظ لا يدل
على ما لا يتناوله ولا يكون بالتناول اولى انه لو دل على ذلك لم يخص
مدلوله لان ما لا يتناوله اللفظ لا يتناهى وليس بعض بان يدل عليه
اللفظ مع عدم التناول باولى من بعض ومما يدل ايضا على ما ذكرناه حسن
استفهام العاقل اذا ضربت طوال الغلمان ولست اشرف جيراني فيقال له

اضربت

اضربت القصار من غلمانك ام لا اضربهم ولقيت العامة من مضر ابتهم
لك ام لم تلقهم فلو كان تعليق الحكم بالصفة يقتضي وصفه نفي الحكم
عما ليس له تلك الصفة كما يقتضيه ثبوته لما له تلك الصفة لما كان
هذا الاستفهام قبيحا كما يقبح ان يستفهم عن حكم ما تعلق لفظه به
فلو كان الامران مفهومين من اللفظ لاشتركا في حسن
الاستفهام وقبحه فان قيل انما يحسن الاستفهام عن ذلك ان لم
يقل بدليل الخطاب فاما من تكلم بما ذكرتموه من الذاهبين الى دليل الخطاب
فانه لا يستفهم عن مراده الا على وجه واحد وهو ان يكون اراد على سبيل
المجاز والاستعارة خلاف ما يقتضيه دليل الخطاب فيحسن استفهامه
لذلك قلنا حسن استفهام كل قائل اطلق مثل هذا الخطاب معلوم ضرورة
علمنا مذهبه في دليل الخطاب ام لم نعلمه فاما تجويز بان يكون المخاطب
عدل عن الحقيقة الى المجاز في الكلام الذي حكيناه وان هذا هو علة حسن
الاستفهام فباطل لانه يقتضي حسن دخول الاستفهام في كل كلام لانه
لا كلام لانه لا كلام نسمعه الا ونحن نجوز من طريق التقدير ان يكون
المخاطب به اراد المجاز فلم يرد الحقيقة وفي علمنا بقبح الاستفهام في
كثير من المواضع دلالة على فساد هذه العلة على ان المخاطب لنا اذا كان
حكيما واراد المجاز بخطابه قرن كلامه بما يدل على انه متجوز به ولم
يحسن منه اطلاقه وحكي في هذه المسئلة ما استدل من خالفنا فقال
واستدل المخالف باشياء منها ان تعليق الحكم بالسوم لو لم يدل
على انتفائه اذا انتفت الصفة لم يكن لتعلقه بالسوم معنى وكان
عبثا ومنها ان تعليق الحكم بالسوم يجري مجرى الاستثناء من

الغنم ويقوم مقامه قوله ليس في الغنم السائمة الزكاة فكما انه لو قال ذلك لوجب
ان يكون الجملة المستثنى منها بخلاف حكم الاستثناء فكذلك تعليق الحكم بالصفة
ومنها ان تعليق الحكم بالشرط اذا دل على انتفائه بانتفاء الشرط فكذلك الصفة
والجامع بينهما ان كل واحد منهما كالاخر في التمييز والتخصيص لانه لا فرق
بين ان تقول في سائمة الغنم الزكاة وبين ان يقول فيها اذا كانت سائمة ومنها
ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله عند نزول قوله تعالى استغفر لهم او لا
تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم انه عليه
السلام قال لازيدن على السبعين فلو لم يعلم من جهة دليل الخطاب ان ما
فوق السبعين بخلافها لم يعلم ذلك ومنها تعلقهم بما روي عن عمر بن
الخطاب ان يعلى بن منية سأله فقال له ما بالنا نقصر وقد امنا فقال
له عمر عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وتعجبهما من ذلك
يدل على انهما من تعلق القصر بالخوف ان حال الامن بخلافه ومنها
ما روي عن الصحابة كلهم انهم قالوا الماء من الماء منسوخ ولا
يكون ذلك منسوخا الا من جهة دليل الخطاب وان لفظ الخبر
يقتضي نفي وجوب الاغتسال من غير انزال الماء ومنها ان الامة
انما رجعت في ان التيمم لا يجب الا عند عدم الماء الى ظاهر قوله تعالى
فلم تجدوا ماء فتيمموا وكذلك الصيام في الكفارة وانه لا يجزي عند عدم الرقبة
انما رجع فيه الظاهر قال والجواب عن الاول ان في تعليق الحكم بالسوم فائدة
لانا نعلم وجوب الزكوة في السائمة وما كنا نعلم ذلك قبله ويجوز ان يكون
حكم المعلوفة في الزكوة حكم السائمة وان علمناه بدليل اخر وليس يمتنع في

في الحكمين

في الحكمين المتماثلين ان يعلما بدليلين مختلفين بحسب المصلحة الا ترى
ان حكم ما لم يقع النص عليه من الاجناس في الربا كحكم المنصوص عليه ومع ذلك
دلنا على ثبوت الربا في الاجناس المذكورة بالنص ووكلنا في اثباته في غيرها
الى القياس او غير ذلك من الادلة والجواب عما عن الثاني ان الاستثناء
من العموم لم يدل بلفظه ونفسه على ان ما لم يتناوله بخلاف حكمه
وانما دل العموم على دخول الكل فيه فلما اخرج الاستثناء بعض ما تناوله
العموم علمنا حكم المستثنى بلفظ الاستثناء وتناوله لما يتناوله وعلمنا ان
حكم ما لم يتناوله بخلافه بلفظ العموم مثال ذلك ان القائل اذا قال
ضربت القوم الا زيدا فانا نعلم بالاستثناء ان زيدا ليس بمضروب
ونعلم ان ما عداه من القوم مضروب بظاهر العموم لا من اجل دليل
الخطاب في الاستثناء وليس هذا موجودا في قوله عليه السلام في سائمة
الغنم الزكوة لانه عليه السلام ما استثنى من جملة مذكورة ولو كان سائمة
الغنم اسم تخصص به من غير اضافة الى الغنم تعلق نفي الزكوة به وليس
كل شيء معناه معنى الاستثناء له حكم الاستثناء لان للاستثناء الفاظا
موضوعة له فلما لم يدخل فيه لم يكن مستثنى منه ولا يكون واردا الا
على جملة مستقلة بنفسها وكل هذا اذا وجب مراعاته لم يجز ان يجري
قوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكاة مجرى الجملة المستثنى منها
والجواب عن الثالث ان الشرط عندنا كالصفة في انه لا يدل على ان
ما عداه بخلافه وبمجرد الشرط لا يعلم ذلك وانا نعلمه في بعض المواضع
بدليل لان تأثير الشرط ان يتعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخالفه
وينوب عنه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج من ان يكون شرطا

الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم انا نمنع من قبول الشاهد
الواحد حتى ينضم اليه الآخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم
ان ضم امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقامه ثم يعلم بدليل ان
ضم اليمين الى الشاهد الواحد يقوم مقام الثاني فنيابة بعض الشروط عن بعض
اكثر من ان يحصى والصحيح ان الحكم اذا علق بغاية او عدد على الثمانين فانه
لا يدل بنفسه على ان ما عداه بخلافه لانا انما نعلم ان ما زاد على الثمانين في حد
القاذف لا يجوز لان نفي ما زاد على ذلك محظور بالعقل فاذا وردت العبارة بعدد
مخصوص خرجنا عن الحظر بدلالة وبقينا فيما زاد على ذلك العدد على حكم الاصل
وهو الحظر وكذلك اذا قال الرجل لغلامه اعط زيدا مائة درهم فانه يعلم حظر
الزايد على المذكور بالاصل وقال اعطيت فلانا مائة لم يدل لفظا ولا عقلا على
انه لم يعط اكثر من ذلك فاما تعليق الحكم بغاية فانما يدل على ثبوته الى تلك الغاية
وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل وانما علمنا في قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
وقوله تعالى حتى يطهرن ان ما بعد الغاية بخلافها بدليل وما يعلم بدليل
غير ما يدل اللفظ عليه كما نعلم ان ما عدا السائمة بخلافها في الزكاة بدليل
ومن فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى
وهو كالمناقض لفرقه بين الامرين لا فرق بينهما فاذا قال فاي معنى لقوله
تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم
واي معنى لقوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكاة والمعلوفة مثلها فاذا
قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكاة في السائمة بهذا النص
ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر قلنا كذلك لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا

بحرف

بحرف وتعليق الحكم بالصفة لا يدل على ان ما عداه بخلافه بخلاف قول من يقول
انه يدل على ذلك اذا كان بيانا وانما قلنا ذلك لان ما وضع له القول لا يختلف ان
يكون مبتدأ وبيانا واذا لم يدل تعليق الحكم بصفة على نفي ما عداه وانما لم يدل على
ذلك بشيء يرجع الى اللفظ فهو في كل موضع كذلك والجواب عن الرابع ان ما طريقه
العلم لا يرجع فيه الى اخبار الآحاد لا سيما اذا كان ضعيفا وهذا الخبر يتضمن
انه عليه السلام يستغفر للكفار وذلك لا يجوز واكثر ما فيه انه عليه السلام
علم ان ما فوق السبعين بخلاف السبعين فمن اين انه فهم ذلك من
ظاهر الآية من غير دليل يدله ولقائل ان يقول ان الاستغفار كان لهم مباحا
فمن ورد النص بحظر السبعين نفى ما زاد عليه على الاصل وقد روي في هذا
الخبر انه قال عليه السلام لو علمت اني ان زدت على السبعين يغفر الله لهم لفعلت
وعلى هذه الرواية لا شبهة في الخبر والجواب عن الخامس فهو ايضا خبر واحد
لا يحتج به في هذا الموضع ومع ذلك لا يدل على موضع الخلاف لانا نعلم ان
تعجبهما من القصر مع زوال الخوف هو لاجل تعليق القصر بالخوف ويجوز ان
يكون تعجبهما لانهما غفلا من الآيات الواردات في ايجاب الصلوة وجوب
الاتمام في الحال واعتقدوا ان المستثنى من ذلك هو حال الخوف فتعجبا لهذا الوجه
والجواب عن السادس انه اذا صح قولهم ان الماء من الماء منسوخ من اين
لهم انهم عقلوا من ظاهره نفي وجوب الغسل في غير الماء ولعلهم علموا
بدليل سوى اللفظ لانهم اذا حكموا بانه منسوخ فلا بد من ان يكونوا
قد فهموا ان ما عداه بخلافه فمن اين لهم فهموا ذلك باللفظ دون دليل
آخر وقد روي هذا الخبر بلفظ آخر وانه عليه السلام قال انما الماء من
الماء بدخول لفظ انما يعلم ان ما عداه بخلافه لان القايل اذا قال انما لك

عندك درهم بدرهم من قوله وليس للنساء على هذا الوجه تعلق ابن عباس في نفي
الربا عن غير النسيئة بقوله عليه السلام انما الربا في النسيئة وقد روي هذا الخبر
ايضا بلفظ آخر وهو انه عليه السلام قال لا ماء الا من الماء وعلى هذا اللفظ
لا شبهة في الخبر على ان الصحابة لم تبن جهة قولها في هذا الخبر انه منسوخ
وهل النسخ يتناوله او دليله او ما علم منه بقرينة وقد علمنا ان المذكور
من الحكم في اللفظ وهو وجوب الغسل بالماء من انزال الماء ليس بمنسوخ فبين
اين ان النسخ يتناوله دليل هذا اللفظ او ما علم بقرينة والجواب عن
السابع ان آية التيمم وآية الكفارات بين فيهما حكم الاصل وحكم البدل
لكنه تعالى اوجب الطهارة عند وجود الماء واوجب التيمم عند عدمه وكذلك
في الكفارة لانه اوجب الرقبة في الاصل وعند فقدها اوجب الصيام فعلمنا
حكم البدل والمبدل جميعا وليس لدليل الخطاب في هذا مدخل هذه المسئلة او
رددناها على وجهها لانها مستوفاة وفيها بيان نصرة كل واحد من المذهبين
ما يمكن الاعتماد عليه لكل فريق ولي في هذه المسئلة نظر الكلام في

الناسخ والمنسوخ فصل في ذكر حقيقة النسخ وبيان شرائطه

والفصل بينه وبين البداء النسخ يستعمل في اللغة على وجهين احدهما
بمعنى الازالة كما يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح آثارهم والآخر
بمعنى النقل كما يقال نسخت الكتابة وذهب ابراهم ابو هاشم الى انه حقيقة
في الازالة مجاز في النقل قال لان من نسخ الكتاب لم ينقل ما فيه وانما
اثبت مثله فلما كان كذلك فيجب ان يكون مجازا والاولى ان يقال انه حقيقة
فيهما لانا وجدنا اهل اللغة يستعملون ذلك لانهم يعتقدون ان ذلك
نقل على الحقيقة وان كان اعتقادهم فاسدا فيجري ذلك مجرى تسميتهم

الاصنام

الاصنام بانها آلهة لما اعتقدوا انها تستحق العبادة فتسميتهم لها آلهة كانت
صحيحا وان كان اعتقادهم فيها انها تستحق العبادة فاسدا فلو لزم هذا للزم
ابا هاشم ان لا يكون ايضا حقيقة في الازالة فان الريح في الحقيقة لا تزيل شيئا
وانما الله تعالى يزيل بها وكذلك القول في الشمس فان اعتذر في ذلك بان قال
لما اعتقدوا ان الريح هي التي تزيل في الحقيقة اضافوه اليها قيل له مثل ذلك
في النقل سواء فاما استعمال هذه اللفظة في الشريعة فعلى خلاف النقل او وضع اللغة
وان كان بينهما تشبيها ووجه التشبيه ان النص اذا دل على ان مثل الحكم الثابت
بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان ثابتا صار بمنزلة المزيل لذلك الحكم لانه
لولاه لكان ثابتا فاجري استعمال لفظ النسخ فيه مجرى الريح المزيلة للآثار
هذا قول ابي هاشم وقال ابو عبد الله البصري ان هذه التسمية مستعملة على
غير طريقة اللغة في الشريعة فهي لفظة شرعية منقولة عما وضعت
له لان استعمالها في ذلك غير معقول في اللغة فهي كسائر الاسماء الشرعية
فاما حد الدليل الموصوف بانه ناسخ فهو ما دل على ان مثل الحكم الثابت
بالمنسوخ الذي هو النص المتقدم غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان
ثابتا بالنص الاول مع تراخيه عنه والموصوف بانه منسوخ هو النص
الاول وقد يستعمل هذه اللفظة في اشياء فيقال في الله تعالى انه نسخ الحكم فهو
ناسخ اذا نصب الدلالة على ذلك ويقال ان النص الثاني ناسخ للاول اذا دل
من حاله على ما ذكرناه وقد يقال ان الحكم الثاني نسخ الحكم الاول وهو ناسخ
له من حيث علم سقوط الاول به كقولهم نسخ التوجه الى الكعبة الاستقبال
الى بيت المقدس ومثل ما روي ان الزكوة نسخت كل واجب في المال
ونسخ شهر رمضان صوم عاشوراء وقد يتسع ايضا فيقال ان فلانا

ينسخ فلانا وفلانا اذا اعتقد ذلك وذهب اليه كما يقال الشافعي لا ينسخ القران
بالسنة والحنفي ينسخ ذلك واما لفظ المنسوخ فانه يستعمل في الدليل والحكم دون
ما عداهما والاغلب في استعمال هذه اللفظة الدلالة والحكم دون ما عداهما وان كان
لا يستعمل في الحكم الا اذا كان ثبوته يقتضي نفي الحكم الاول وعلم بالدليل ذلك
من حاله فهذه الوجوه على جملة ما يستعمل هذه العبارة فيها وحقيقتها ما
ذكرنا فاما شرايط النسخ فاشيا منها ان الدليل الموصوف بانه ناسخ
وبانه منسوخ جميعا يكون شرعيين وانما قلنا ذلك لانه اذا كانت الاباحة
معقولة معلومة بالفعل ثم ورد الشرع بحظره لا يسمى ذلك نسخا الا ترى
انه لا يقال حظر الخمر نسخ اباحته لما كانت اباحته معلومة عقلا وكذلك لا يقال
ان الجنون والموت والعجز نسخ واحد منها ما كان واجبا عليه لما كان زوال
ذلك على المكلف معلوما عقلا وهذا الذي ذكرناه انما يمنع من اطلاق عبارة
النسخ عليه فاما معنى النسخ حاصل فيه على كل حال الا ترى انه لا فرق
في سقوط التكليف بين زوال العقل او حصول الموت والعجز وبين
ورود النهي عنه في ان الحالين جميعا يسقط التكليف وانما يمنع ذلك من
اجراء العبارة عليه على ما قلناه ومن شرط الناسخ ان يكون المراد به غير
المراد بالمنسوخ فانه لو كان مرادا به لدل على البداء ولاقتضاء ذلك كون
الامر والنهي قبيحا فعلى هذا يجب ان يكون الناسخ دالا على ان ما
بينا ولم يرد قط بالمنسوخ وبذلك يبطل قول من حد النسخ بانه زوال
الحكم بعد استقراره لان الحكم اذا استقر وثبت انه مراد لم يصح ان
يرتفع لما يؤدي اليه من الفساد الذي قلناه وبمثل ما قلناه يبطل قول
من حد ذلك بانه رفع المامور به بالنهي عنه لانه لو كان كذلك لوجب كونه

مرادا

مرادا بالامر ومكروها بالنهي وذلك يؤدي الى ما قدمناه من الفساد ومن شرط الناسخ
ايضا ان يكون منفصلا عن المنسوخ لانه اذا كان متصلا به لم يوصف بانه ناسخ
الا ترى انه لا يقال ان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى
يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله نسخ للحظر المتقدم لما كان
متصلا به ومن شرط المنسوخ ان لا يكون موقتا بوقت يقتضي ارتفاع ذلك
الحكم لان ما يكون كذلك لا يوصف بانه ناسخ ولذلك لا يقال الافطار بالليل
ناسخ الصوم بالنهار لكن الواجبات ينظر في الغاية فان كانت غاية معلومة
كالليل لم يوصف الحكم المتعلق بها بانه ناسخ وان كانت مما لا يعلم الا بنص
بان يرد فيبين حاله ولولاه لوجب ادامة حكم النص الاول فانه يوصف بانه
ناسخ فانه جار مجرى قوله تعالى افعلوا كذا وكذا ابدا الى ان انسخه عنكم وقد
علم ان ما يراد من الدلالة بعد ذلك يوصف بانه ناسخ وان كان قد قيد به
الكلام الاول وكذلك ما جرى مجراه من الغايات ولذلك لم يصح ما قاله
بعض اصحاب الشافعي من ان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن
الموت او يجعل الله لهن سبيلا لا يجوز ان يكون منسوخا بقوله قد جعل
الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة الحديث لان الاية وان كانت
مشروطة بالسبيل فهي غاية غير معلومة الا بدليل ولولاه لكان الحكم ثابتا
فيه ويفارق ذلك تعليق الحكم بغاية يجب انقطاعه عندها كتعليقه
بالموت لان ذلك انما يزول لحصول ذلك لا بدليل اخر شرعي وهذا ظاهر
ومن حق الناسخ ان يكون في حكم المنسوخ في وقوع العلم به او العمل على
ما سنذكره من ان خبر الواحد لا ينسخ به الكتاب ومن شرطه ايضا ان
لا يكون قياسا وما لا يجري مجراه من الادلة المستنبطة عند المخالف فكن

يدل على ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى وليس من شرط الناسخ ان يكون لفظ المنسوخ متناولا له فانه لا يمتنع ان يدل الدلالة على ان المراد بالامر المطلق تكرار الفعل فيكون سبيله سبيل الامر المقيد بما يقتضي التكرار في ان النسخ يصح فيه وعلى هذا اكثر النسخ في الشريعة لانه ليس بشيء من الفاظ المنسوخ ظاهره يقتضي التكرار وانما علم ذلك من حاله بدليل وهذين لانه كما لا يمتنع نسخ العقلي وما شاكله من الشرعيات وان لم يكن ذلك كذلك ما لم يمتنع ان يعلم بدليل ان المراد بالامر التكرار فيعترضه النسخ ويفارق التخصيص الذي قد بينا انه لا يصح دخوله الا فيما يتناوله اللفظ العام من هذا الوجه وليس من شرط الناسخ ان لا يتاخر عن المنسوخ كما قلنا في تخصيص العام وبيان المجمل عن وقت الحاجة بل هو بالعكس من ذلك في وجوب تاخره عن المنسوخ على ما بيناه وليس من شرطه ان يكون متناولا للجملة بل لا يمتنع ان يكون متناولا لما يصح نسخ الدليل الشرعي فيه وان كان متناولا للحكم في عين واحدة ويفارق التخصيص في ذلك وفي الناس من شرط في ذلك الا يكون لفظه مقيدا مقتضيا للتابيد فقال لو قال الله تعالى افعلوا الصلوة ابدا لما ساغ نسخه وانما يجوز اذا اطلق ذلك وهذا بعيد لان لفظ التابيد عندنا في الامر لا يقتضي الدوام على ما نعرفه من استعماله لان قول القائل لغيره لازم غريمك ابدا او لابنه تعلم العلم ابدا لا يقتضي عندهم الدوام ويفارق ذلك حال الخبر الذي يتناول ما يصح الادامة فيه على ان الصحيح في الخبر ايضا انه لا يفيد الا واحدا ولاجل ذلك يمنع اصحاب الوعيد من التعلق بايات الوعيد المتضمنة للفظ التابيد واذا لم يقتض ذلك فكيف المنع من نسخه في ذلك ولو انه تناول ما قال لم يمنع ذلك من نسخه لانه كان يدل على انه لم يرد باللفظ

ماوضع

ما وضع له فيجري النسخ في ذلك مجرى التخصيص ومن شرط النسخ الا يقع الا في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وضروبها لانه انما ينسخ عنا الفعل الذي وجب بان يبين ان امثاله ليست بواجبة والفعل المحظور بين ان لها غير محظورة وليس من شرطه ان يكون الحكم المنسوخ بدلا في الاحكام الشرعية على ما زعم بعضهم وذلك انا ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص الاول ساقط في المستقبل يكون ناسخا له وان سقط لا الى حكم اخر بل عاد حاله الى ما كان عليه في العقل وعلى هذا نسخ الله الصدقة بين يدي مناجاة الرسول عليه السلام بقوله ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاسقط لا الى بدل فكذلك اسقط ما زاد على الاعتداد على اربعة اشهر وعشر عن المتوفى عنها زوجها لا الى بدل ولان زوال الحكم الى بدل لم يكن سبيلا لاجل البدل وانما كان منسوخا لزواله فلا فصل بين زواله الى بدل والى غير بدل وكذلك وصف صوم عاشوراء بانه منسوخ وان كان صوم رمضان لا يجوز ان يكون بدلا منه نحوا لوجوبه مع وجوبه وارتفاع التنافي بينهما فاما ما نسخ الحكم ببدل فقد يقع على وجوه منها ان يسقط وجوبه الى الندب نحو نسخ ثبات الواحد للعشرة الى ثباته للاثنين لان ثباته للعشرة مندوب اليه وكذلك نسخ وجوب قيام الليل فجعل ندبا وقد يسقط وجوبه الى وجوب غيره وذلك على ضربين احدهما ان يسقط الواجب المخير فيه الى واجب مضيق وذلك نحو نسخ التخيير بين الصوم والفدية بحتم الصوم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد يسقط الواجب الى الاباحة نحو سقوط ما وجب

الله تعـ من ترك الاكل والمباشرة في ليالي الصوم الى اباحة ذلك وقد يسقط المحظور
الى المباح نحو ما روي عنه عليه السلام انه قال نهيتكم عن زيارة القبور الا
فزوروها وعن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها فعلى هذا يجب ان تجري الباب
وليس من شرط النسخ الحكم الا يقع الا بما هو اخف منه او مثله على ما يذهب اليه
بعض اهل الظاهر وذلك ان الله تعـ انما ينسخ الحكم بغيره اذا علم ان صلاح المكلف
في الثاني وقد يجوز ان يكون صلاحه فيما هو اشق من الاول كما يجوز ان
يكون صلاحه فيما هو اخف فاذا صح ذلك ولم يكن الامر في التكليف موقوفا
على اختيار المكلف لكنه بحسب المعلوم فكيف يمنع من جواز نسخ الشيء بما
هو اشق منه وهل يذهب ذلك الا على من يعرف اصل هذا الباب ولا فرق
بين من قال هذا وبين من قال لا يجوز ان يكلف الله ابتداء ما يشق على
ما يذهب اليه قوم من التناسخية والقرامطة وقد ورد النسخ بذلك
الا ترى ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اقتضى كون
المكلف مخيرا في الصوم ثم حتم ذلك والزمه ما فيه من زيادة المشقة على
على التخيير ونسخ عن الزاني المحصن الحد المذكور في القران فالرجم مع
ما فيه من زيادة الالم عند من لم يقل بالجمع بينهما على ان ما قالوه
يقتضي صدق قولهم في الحقيقة لانه متى نسخ الحكم بما هو اشق منه كان
موديا الى ثواب زائد على ما يودي اليه الاخف فصار في الحقيقة اخف
عليه وانفع له واعظم النفع الذي فيه ومن منع من ذلك فكانه يمنع
من ان يعرض الله تعـ بالمكلف لتكليف زائد يوديه الى زيادة ثواب
وهذا جهل فاما تعلقهم بقوله تعـ الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم
ضعفا وانه نبه على انه من حق النسخ ان يكون تخفيفا وبان النسخ

ماخوذ من الادلة فكل ما كان اذهب في الازالة كان شرطه فيجب ان لا ينسخ بما هو
اشق منه فما بيناه من ان النسخ تابع للمصلحة يسقط جميع ذلك ويعارض قوله
تعـ ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها لان هذه الاية تدل على
ان ما ياتي به اشق من الاول او في حكم الاشق حتى يصح ان يكون خيرا منها ولم
يمنع ذلك من جواز نسخ الشيء بما هو اخف منه فكذلك القول فيما تعلقوا به من الاية
واما البداء فحقيقته في اللغة هو الظهور ولذلك يقال بدا لنا سور المدينة
وبدا لنا وجه الراي وقال الله تعـ وبدا لهم سيئات ما عملوا وبدا لهم سيئات ما
كسبوا ويراد بذلك كله ظهوره وقد يستعمل ذلك في العلم بالشيء بعد ان لم يكن
حاصلا وكذلك في الظن فاما اذا اضيف هذه اللفظة الى الله تعـ فمنه ما يجوز
اطلاقه عليه ومنه ما لا يجوز فاما ما يجوز من ذلك فهو ما افاد النسخ بعينه
ويكون اطلاق ذلك عليه على ضرب من التوسع وعلى هذا الوجه يحمل جميع ما
ورد عن الصادقين عليهم السلام من الاخبار المتضمنة لاضافة البدا الى الله
تعـ دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد ان لم يكن او يكون وجه اطلاق
ذلك فيه تعـ والتشبيه هو انه اذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين
ما لم يكن ظاهرا لهم ويحصل لهم العلم بعد ان لم يكن حاصلا واطلق على ذلك
لفظ البدا وذكر سيدنا الاجل المرتضى قدس الله روحه وجها اخر في ذلك
وهو ان قال يمكن حمل ذلك على حقيقته بان يقال بدا لله تعـ بمعنى انه ظهر له
من الامر ما لم يكن ظاهرا له وبدا له من النهي ما لم يكن ظاهرا له لان قبل وجود
الامر والنهي لا يكونان ظاهرين مدركين وانما يعلم انه يامر او ينهى في المستقبل
فاما كونه امرا او ناهيا فلا يصح ان يعلمه الا اذا وجد الامر والنهي وجرى ذلك
مجرى احد الوجهين المذكورين في قوله تعـ ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين

منكم بان نعلم على ان المراد به حتى نعلم جهادكم موجودا فان قبل وجود الجهاد لا يعلم الجهاد موجودا وانما يعلم كذلك بعد حصوله فكذلك القول في البدا وهذا وجه حسن جدا وانما لا يجوز اطلاقه عليه تعم هو ان يامر تعم المكلف بنفس ما نهاه عنه على الوجه الذي نهاه عنه في الوقت الذي نهاه عنه وانما شرطنا هذه الوجوه كلها لان المنهي عنه لو كان غير المامور به لم يمتنع ان يقتضي لمصلحة الامر به والنهي عن مثله فكان لا مدخل له في البدا ولان النهي لو تعلق به على غير الوجه العبادة لم تعم وينهى عنها ولا على وجه العبادة للشيطان وانما شرطنا الوقت الواحد لان المامور به في وقت لو نهي عنه في وقت آخر وصح وقوعه لكان ذلك حسنا في الحكمة كما يصح ان يحسن من الله تعم فعل الجسم في بعض الاوقات وان كان لو فعله بعينه في وقت آخر وقد افناه لم يمتنع ان يكون قبيحا وانما يقبح ذلك لا لانه يدل على البدا لكن لانه تكليف ما لا يطاق لان ما يصح ان يفعل في وقت لا يصح ان تفعله في وقت آخر لاختصاص مقدور القدر بالاوقات على ما دل عليه الدليل وانما جعلنا المامور هو المنهي لانه لو صح كون المقدور الواحد لقادرين لم يمتنع امر احدهما به ونهي الآخر عنه على بعد ذلك وانما قلنا ان ما اجتمع فيه هذه الشرايط لا يجوز على القديم تعم لانا قد بينا ان الله تعم انما يامر العبد بالشي لتعلق مصلحته به وينهاه لتعلق المفسدة به ومحال في الشي الواحد في الوقت الواحد ان يكون مصلحة ومفسدة واما نسخ الشريعة فبخلاف ما قدمناه لان قد بينا في حده انه اسقاط الحكم الذي يتناوله النص المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه وذلك يقتضي ان المامور به غير المنهي عنه وان الوقت المنهي عنه وقت المامور به وهذا بين وقد بينا ايضا الفرق

بين النسخ والتخصيص وذكرنا ان التخصيص العموم هو ما دل على انه لم يرد به الا بعض ما تناوله اللفظ وانه لا يصح دخوله في ما لم يتناوله لفظ العموم والنسخ بخلافه وبينا ايضا ان شروطهما واحكامهما تختلف لان النسخ يصح في ما لا يصح التخصيص فيه ويصلح التخصيص فيما لا يصح النسخ به وذلك واضح والذي يعتمد في هذا الباب ان محل النسخ والتخصيص جميعا هو الافعال دون الاعيان والاوقات والاحوال على خلاف ما يذهب اليه بعض من تكلم في هذا الباب لان التخصيص على انه لم يرد العموم ما لولاه لكان يدل على انه مراد وكذلك النسخ والذي يريد المخاطب الحكيم هو الافعال دون الاعيان والاوقات لان الاعيان لا يصح ان يراد والاوقات لا يحتاج الى ارادتها فانها ليست متعلقة بالتكليف وكذلك الاحوال فاذا صح هذا صح ما قلنا وانما يقال ان التخصيص يخص الاعيان يراد به انه اريد به العموم الفعل من بعض الاعيان دون بعض او بعض الاوقات دون بعض فيرجع التخصيص في التحقيق الى الافعال لكنها لما كانت يقع منا الاعيان في الاوقات وجب ان نذكر فان لم يكن هي المراد بالكلام وهذا هو الذي يجب عليه الاعتماد دون غيره فان الكلام على المعاني دون العبارات

فصل في ذكر ما يصح معنى النسخ فيه من افعال المكلف وما لا يصح وبيان شرايطه افعال المكلف على ضربين احدهما لا يصح ذلك فيه لان الصفة التي يقع الفعل لا يصح خروجه عنها ولا حصول ضدها فيه وذلك مثل وجوب الانصاف وشكر المنعم وقبح الجهل والكذب وغير ذلك من الواجبات العقلية التي لا يجوز خروجها عن كونها على تلك الصفة فما يكون كذلك لا يصح معنى النسخ فيه لان من المحال ان يكون الانصاف مع كونه

انصافا وشكر النعمة مع كونها شكر النعمة يخرجان من كونهما واجبين
وكذلك لا يصح ان يخرج الجهل والكذب عنه القبح الى الحسن فعلم بذلك ان معنى
النسخ لا يصح في جميع ذلك وذهبت المعتزلة الى ان معنى النسخ يصح في شكر
النعمة لانه يجوز ان يفعل من الاشياء ما يوفى على النعمة فيبطل الشكر
عليها وذلك يصح على مذهبهم في الاحباط على ما يذهب اليه من فساد القول
بالاحباط لان الاساءة عندنا لا تبطل شكر النعمة وانما يستحق بها الذم
والعقاب فيمن يصح ذلك فيه لا غير والقسم الاخر لا يصح معنى النسخ
فيه لانه لا يصح خروجه عن كونه لطفا وذلك نحو وجوب المعرفة بالله
تعالى وصفاته ونحو وجوب الرياسة التي توجبها عقلا فانه لا يصح خروج
ذلك اجمع عن كونها لطفا فاذا لا يصح معنى النسخ اصلا واما ما يصح
معنى النسخ فيه فهو كل فعل يجوز ان يتغير من حسن الى قبح فيقع على
وجه فيكون حسنا وعلى اخر فيكون قبيحا ويقع في وقت فيكون حسنا
وفي اخر فيكون قبيحا ويقع من شخص فيكون حسنا ومن اخر فيكون قبيحا
وذلك نحو المنافع والمضار ولا اعتبار في ذلك بجنس الفعل بل الاعتبار
في ذلك بالوجوه التي يقع عليها الفعل وعلى ذلك جميع الشرعيات لانها قد
تكون واجبة في وقت دون اخر وعلى شخص دون غيره وعلى وجه دون
اخر الا ترى ان القعود في موضع مباح قد يكون حسنا ثم يعرض فيه
وجه قبح بان يكون سبعا او لصا او وقوع حائط عليه وما شاكل ذلك فيصير
القعود بنفسه قبيحا ولما ذكرناه احتمل اختلاف الشرايع ودخول
النسخ فيها واختص بعض المكلفين بما لم يشركه فيه غيره وذلك ان
الانسان في السبت كان واجبا في شرع موسى عليه السلام ثم صار

قبيحا

قبيحا في شرع نبينا عليه السلام وغير ذلك من الشرايع ويجب على الحايض
ترك الصلوة والصوم ولا يجب ذلك على غيرها بل يكون ذلك قبيحا منه فعلى
هذا ينبغي ان يجري هذا الباب فاما النسخ في الاخبار فقد اختلف العلماء
في ذلك فذهب اكثر من تكلم في اصول الفقه من المعتزلة وغيرهم وهو مذهب
ابي علي وابي هاشم الى ان النسخ في الاخبار لا يجوز وعللوا ذلك بان قالوا
تجويز ذلك في اخبار الله تعالى يوجب ان يكون احد الخبرين كذبا وفصلوا بينه
وبين الامر والنهي وذهب ابو عبد الله البصري وصاحب العمد وهو الذي
اختاره سيدنا المرتضى الى ان ذلك يجوز ولا فرق بين الخبر والامر والنهي
في هذا الباب والذي ينبغي ان يحصل في هذا الباب ان الاخبار على ضربين احدهما
يتضمن معنى الامر والنهي والاخر لا يتضمن ذلك بل يكون خبرا محضا عن
صفة الصفة الشيء في نفسه فما يكون معناه معنى الامر والنهي فانه يجوز
دخول النسخ فيه لانه لا فرق بين ان يقول صلوا الجمعة يوم الجمعة وبين
ان يقول صلوة الجمعة يوم الجمعة واجبة في انه يجب في الحالين الصلوة ومع
ذلك يجوز معنى النسخ فيه بان يخرج الصلوة من كونها واجبة وقد ورد
القران بمثل ذلك قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء وقال الطلاق مرتان وقال ومن دخله كان امنا وقال ولله على الناس
حج البيت وكل ذلك خبرا الا انه كان معناه معنى الامر جاز دخول النسخ
فيه لجواز تغيره من حسن الى قبح واما ما لا يكون معناه معنى الامر و
النهي فهو الذي يتضمن خبرا محضا عن صفة الشيء في نفسه فهو على
ضربين احدهما انه لا يجوز تغير تلك الصفة عما هي عليه فما يكون كذلك
يجوز معنى النسخ في الاخبار عنه فاما الانتقال المحضة فلا يجوز

لان ذلك جهل وذلك الاخبار عن صفات الله تعـ ووحدانيته فانه يجوزان
يتعبد بالاخبار عن ضدها لان ذلك جهل على ما قدمناه والضرب
الاخر هو ما يجوز انتقاله عن تلك الصفة فانه لا يمتنع ان يتعبد بالاخبار
عن تلك الصفة ما دام الموصوف عليها فاذا انتقل الى غيرها يتعبد بالنهي
عن ان يخبر عما كان يخبر به لتغير المخبر في نفسه وهذه جملة كافية
في هذا الباب وشرحها يطول وفيما ذكرناه مقنع ان شا الله تعـ فاما
شرايط ان يامر المكلف بنفس ما نهى عنه هو ان يامره به على غير
الوجه الذي نهاه عنه وذلك نحو نهيه تعـ المكلفان يصلي الصلوة
عبادة للشيطان وامره اياها بان يفعل عبادة له تعـ ونحو امره تعـ
بالاخبار عن نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله ونهيه عن نبوة
غيره وانما قلنا ان الامر بالشي والنهي عنه على هذا الوجه يكون قبيحا
لان ذلك يدل على البدا على ما قدمنا القول فيه ويؤدي الى ان يكون
الامر به قبيحا ان كان الفعل حسنا فكذلك لا يجوز ايضا ان يامره بالشي
وينهاه عنه بعينه في وقتين لان ذلك تكليف ما لا يطاق لان مقدور
المكلف في احد الوقتين لا يصح ان يفعله في الوقت الاخر فمتى نهاه
عن الوقت الاخر فقد نهاه عما لا يقدر عليه وذلك قبيح وكذلك لا
يجوز ان يامر زيدا بالشي الذي نهى عنه عمروا لان كونه مقدورا لاحدهما
يمنع من كونه مقدورا للاخر وكذلك لا يحسن ان يامر بالشي على وجه
يحسن عليه وينهى عنه على وجه اخر يحسن ايضا عليه لان ذلك
يقتضي قبح النهي لان النهي عن الحسن قبيح فاما النهي عن غير المامور به
فلقد يحسن على وجوه منها ان يامر زيدا بمثل ما نهى عنه عمروا

لان

لان ما يقع حسنا من زيد لا يمتنع ان يقع من عمرو قبيحا وذلك نحو
امر الله تعـ الطاهر بالصلوة ونهيه الحايض عنها وهذا على ضربين احدهما
ان يقع منهما على وجه واحد والاخر ان يقع فيهما على وجهين والحال فيهما
سواء ومنها ان يامر عز وجل زيدا في الثاني بمثل ما نهاه عنه في الاول
فيحسن لان كونه قبيحا في الاول لا يمنع من وقوعه حسنا في الثاني
ونسخ الشرعية على هذا الوجه ولا فصل في ذلك بين ان يقع في الوقت
الثاني على الوجه الذي يقع عليه في الاول وبين ان يقع على غير ذلك
الوجه فاما ما نهى زيدا عن مثل ما امر به في وقت واحد فانا لا يحسن
لانه يبعد ان يكون الفعلان المثلان الواقعان منه على وجه واحد يختلف
حكمهما في الصلاح فيكون احدهما مصلحة والاخر مفسدة وقد يصح
الامر بالشي والنهي عن غيره على وجه اخر وكذلك الامر بغير ما وقع الامر
به والنهي عن مثل ما وقع النهي عنه فلم يذكر ذلك لان الغرض بيان
ما يحسن من ذلك ليبين بذلك ان نسخ الشرعية هنا وهذه جملة كافية
في هذا الباب **فصل** في ذكر جواز نسخ الشرعيات الخلاف المعروف
في هذه المسئلة مع اليهود وقد حكي حكاية عمن لا يعتد بقوله من اهل
الصلوة الامتناع من نسخ الشرايع وقوله مطروح لا يلتفت اليه
واليهود على ثلثة فرق احدها يمنع من نسخ الشرايع عقلا والفرقة الثانية
تجوز النسخ عقلا وتمنع منه سمعا والفرقة الثالثة يجوز النسخ عقلا
وسمعا وانما ينكر نبوة نبينا عليه السلام لان ما يدعى له من المعجزات
عندهم ليست بدلالة واذا بين الدلالة على نبوة نبينا عليه السلام
بالمعجزات الظاهرة على يده من القران وغيره من الايات التي ظهرت

على يديه ودلّ على وجه الاعجاز منها ثبتت نبوّته عليه السلام واذا ثبتت
نبوّته بطل قول من منع النسخ سمعا وقول من انكر نبوّته عليه السلام
واجاز ذلك عقلا وسمعا وكذلك يبطل بصحة نبوّته عليه السلام قول
من منع من النسخ عقلا غير انّا نبيّن ان ما يدعونه من الشبه العقلية
باطل ليعلم بذلك انّ الذي تعلّقوا به غير صحيح وانّه لو لم تثبت نبوّة نبيّنا ولا
نبوّة احد من الانبياء عليهم السلام لكان ما ذكرناه جايزا سايغا وليس
هذا موضع الكلام في النبوّة فنتكلّم فيما يدلّ عليه وهو مذكور في كتب الاصول مستوفا
مستقصاة والذي يدلّ على جواز النسخ من جهة العقل هو انّه ثبتت انّ
العبادات الشرعيات تابعة للمصالح ولكونها الطافا في الواجبات العقلية
ولولا ذلك لما وجب على حال وانّما قلنا ذلك لانّ الشي لا يجب بايجاب موجب
وانّما يجب لصفة هو عليها تقتضي وجوب الشي وانّما يدلّ ايجاب الحكيم له
على انّ له صفة الوجوب بدلا تصير واجبا بايجاب بل لانّ الايجاب ما ليس
له صفة الوجوب يجري في القبح مجرى ايجاب الظلم والقبح او اباحتهما وقد
قد علم قبح ذلك واذا ثبتت هذه الجملة فلا يخلو وجه وجوب هذه العبادات
ان يكون عقليا او ما وجب من كونها مصالح والطافا فلو كان وجه وجوبها
عقليا لوجب ان يعلم بالعقل وجوب هذه العبادات كما علم وجوب جميع
الواجبات العقلية من وجوب شكر المنعم ورد الوديعة وقضاء الدين
والانصاف وغير ذلك لما كان وجه وجوب هذه الاشياء بيانا في العقل
وقد علمنا انّا لا نعلم بالعقل وجوب الصلوة ولا الزكوة ولا الصوم ولا
غير ذلك من العبادات الشرعيات الشرايع بها بل لا نحسن فعلها بالعقل واذا
بطل ان يكون وجه وجوبها عقلا ثبت انّها انّما يجب لكونها الطافا

ومصالح واذا ثبت ذلك فلا يمتنع ان يتغيّر المصالح فيصير ما كان داعيا الى فعل
الواجب صارفا عن فعله او يصير داعيا الى فعل القبيح وما يكون مصلحة لزيد
الّا يكون مصلحة لعمرو وما يكون مصلحة في وقت يصير مفسدة في وقت
آخر وذلك يوجب النسخ والّا قبح التكليف فان قيل ولم لا يجوز ان يكون
وجه وجوب هذه العبادات هو انّ لنا فيها ثوابا دون كونها الطافا
فان قيل له الشي لا يجب من حيث كان فيه ثواب لانّه لو كان كذلك
لكانت النوافل كلّها واجبة ولم يكن فرق بينهما وبين الواجبات
فلا بدّ من القول بما قلناه من انّها انّما وجب لكونها الطافا وانّما قلنا
ذلك لانّ ما يقع عنده الواجب ولولاه لم يقع يجب كوجوبه لا محالة وقد
ورد القرآن ايضا منبّها على ما قلناه قال الله تعالى انّ الصلوة تنهى
عن الفحشاء والمنكر فبيّن انّها انّما وجبت من حيث كانت صارفة عن فعل القبيح
وقال في تحريم الخمر انّما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في
الخمر والميسر ويصدّكم عن ذكر الله وعن الصلوة فبيّن انّ وجه قبحها
كونها صادّة عن ذكر الله وموقعة للعداوة والبغضاء وذلك يبيّن
صحة ما قلناه فاذا صحّ ما قلناه حسن من الله تعالى ان يامر بالحسن
امرا مطلقا فاذا تغيّر وجه الحسن فيه الى وجه القبح نهى عنه وذلك
هو النسخ الذي قلناه وقد تعلّق من خالف ذلك باشياء منها
ان قالوا انّ ذلك يؤدّي الى البداء ومنها انّه يؤدّي الى كون الحسن قبيحا
ومنها انّه يقتضي استحقاق الثواب على ما يطلق به العقاب
والوعيد على ما يستحق به الوعد ومنها انّه اذا اطلق الامر دلّ على
حسن المامور به ابدا فلو نهى عنه لانتقض بدلالته على ذلك ومنها

انه اذا اطلق الامر اقتضى حسن المامور به ابدا لانه لو كان حسنا الى
وقت ليس ذلك الوقت كما يجب ان يبين خصوص العام وتفسير
المجمل والا كان الخطاب قبيحا فاذا لم يبين دل على ان الفعل حسن
ابدا واذا كان حسنا ابدا فالنهي عنه قبيح ومنها انه اذا اطلق الامر
بفعل واجب اعتقاد لزوم المامور به ابدا والعزم على فعله وانما والنهي
عنه يقتضي كون العموم والاعتقاد قبيحين ومنها انه اذا اطلق
الامر وغرضه بالخطاب افادة المخاطب فلو لا ان المامور به يلزم
ابدا لبين له ولما ابهم له ما امره به لان ذلك تلبيس ومنها انه
اذا امر بالشي مطلقا دائما فلو جوز النهي عنه لادى الى الا يوصف
بالقدرة على ان يخاطب بخطاب يقتضي الدوام ويقطع عليه
فهذه الوجوه ما يتعلقون به ونحن نجيب عن واحد واحد منها
على وجه يزول اللبس ان شا الله تع والجواب عن الشبهة الاولة
والثانية والثالثة شي واحد وهو انا قد بينا فيما مضى ان
النسخ الذي يجيزه هو ان يكون النهي متناولا لمثل ما تناوله
الامر لا لعين ما تناوله وذلك يبطل قولهم انه يودي الى البدا
ويبطل قولهم انه يودي الى كون الحسن قبيحا لان الحسن غير القبيح
على ما قررناه ويبطل ايضا قولهم انه يستحق العقاب بما يستحق
به الثواب لان على التقرير الذي قررناه ما يستحق الثواب غير
الذي يستحق العقاب والجواب عن الشبهة الرابعة وهي قولهم
ان الامر باطلاقه يدل على حسن المامور به ابدا فلو نهي عنه لا
نتقض دلالته على ذلك فهو ان الامر عندنا لا يقتضي التكرار

بمجرده

بمجرده وانما يقتضي الفعل مرة واحدة فعلى هذا سقطت الشبهة فان
اقترن باللفظ قول الامر افعل ابدا فلفظ التابيد لا يفيد الدوام على كل
حال لان هذه اللفظة تستعمل فيما لا يراد الدوام الا ترى ان القائل يقول الزم
فلانا ابدا او امض في طلب العلم ابدا او اتجره ابدا او غير ذلك ونحن نعلم لا
يراد بجميع ذلك الدوام لانه لا بد من انقطاع المامور به وان اقترن باللفظ
دليل يدل على ان المراد بالامر التكرار فكذلك ايضا لا يدل على الدوام لانه
انما يقتضي تكرار الفعل ما دام مصلحة فاما اذا تغيرت فلا يقتضيه لان
دلالة السمع تترتب على دلالة العقل ومعلوم بالعقل ان الله تع انما يامرنا
بالفعل ما دام مصلحة لنا فاما اذا تغيرت فلا يقتضيه لان دلالة السمع
تترتب على دلالة العقل ومعلوم بالعقل ان الله تع انما يامر بالفعل ما دام
مصلحة لنا فاذا صار مثله مفسدة وجب ان ينهى عنه ويجري ذلك مجرى
ما علم بالعقل انه يامر بالفعل ما دمنا قادرين فاذا عجزنا عنه سقطت
التكليف عنا فاذا ثبت ذلك كان امره تع مرتبا على دليل العقل وبصير ذلك
في حكم المنطوق به واذا ثبت ما قلنا فقولهم ان النهي ينقض دلالة الامر
كقول القائل ان العجز المزيل للزوم المامور به ينقض دلالة الامر وذلك
ان الفساد والجواب عن الشبهة الخامسة وهي انه اذا اطلق الامر
فلو كان المراد به الى وقت لبينه كما يجب بيان الخصوص والمجمل فهو ان
الامر انما يجب ان يبين ما قصد بالامر اليه وما لا يصح مع عدم
بيانه اداء المامور به من المكلف واما ما عداه فلا يجب بيانه في الحال
وقد علمنا ان المكلف متى بين له صفة ما امر امكنه اداوه على الوجه
الذي كلفه وان لم يبين له الوقت الذي يزول وجوب ذلك فيه ولا يصح

منه ادا المامور به بالخطاب المجمل الا بعد البيان وكذلك القول في تخصيص العموم
فلذلك ساغ تاخير بيان النسخ عن حال الخطاب وامتنع ذلك في تخصيص
العام وبيان المجمل والشاهد يشهد بصحة ما قلناه ولان السيد لو امر
غلامه باخذ وظيفة له في كل يوم وفي نيته الغاية لم يجب ان يبينها له
وان كان لا بد من ان يبين له صفة الوظيفة التي امره باخذها وهذا
بين والجواب عن الشبهة السادسة وهي قولهم اذا اطلق الامر فقد
اوجب اعتقاد لزوم المامور به ابدا والعزم على فعله ابدا والنهي يقتضي كونه
قبيحا فهو ان الامر اذا ورد فانما يجب ان يعتقد المامور به فعله ما دام
مصلحة والعزم على فعله على هذا الشرط وورد النهي عن اصالة لا يوثر في ذلك
هذا اذا كان الخطاب في حال يجوز فيها النسخ فاما بعد انقطاع الوحي
فيجب ان يعتقد فعل ذلك ويعزم عليه ما دام على صفة يلزمه ففي الحالين
لا بد دخول الشرط في العزم والاعتقاد وان كان في احد الحالين مشترطا
شيئين وفي الحال الاخرى بوجه واحد والجواب عن الشبهة السابعة
وهي قولهم اذا اطلق الامر وغرضه افادة المخاطب فلو لم يلزم المامور به
ابدا لبس لانه لا يجوز ان يقصد التلبيس فاذا لم يبين عمر دوامه فهو
ان يقال لهم البس الامر لم يبين الوقت الذي يزول فيه التكليف فلا
بد من نعم فيقال له اقتصد الى انه لبس فان قال نعم التزم ما اراد الزامنا
وان قال لا لانه قد دل من جهة العقل عليه في الجملة قيل له وكذلك قد
دل على جواز النسخ من جهة العقل في الجملة على انه انما قال ليس اذا بين
ما يجب بيانه ويحتاج المكلف اليه فيما كلف فانه اذا لم يبين ما ليس
هذه حاله والمعلوم انه سيبينه في حال الحاجة فالتلبيس زايل والجواب

عن

عن الشبهة الثامنة وهي قولهم ان الامر بالشي مطلقا لو لم يمنع من النسخ لما
كان موصوفا بالقدرة على ان يدلنا على تابيد العبادة الى وقت زوال التكليف
فهو انه يصح ان يعرف ذلك بان يضطر الى قصد الرسول عليه السلم
فيه كما اضطررنا الى قصده في انه شرعه دايم وفي انه لا نبي بعده ويجوز
ان يعرف ذلك بانقطاع الوحي ايضا ويعرف الرسول عليه السلام بان
يعرف ان اصلاح امته في هذا الشرع ما داموا مكلفين على انه لو لم
يصح ان يعرف ذلك على التفصيل وقد عرفنا على الجملة لعلمنا انه ما دام
صلاحا فلا بد من ان يلزمنا الماثر فيما نقوله على انا نعلم ان المامور به
لا يجوز دوام لزومه لانه لم يحسن من الله تعالى الزامه انما يقتضي
انقطاعه وهو استحقاق الثواب عليه ولذلك يعلم انه انما يلزم ما دام
صلاحا ولا حاجة بنا الى علم اخر لا يفتقر التكليف اليه وهذا واضح وقد
استدل الخلق على جواز النسخ بما يفعله القديم تعالى من الامراض بعد الصحة
والفقر بعد الغنى وانه اذا جاز ان يختلف بحسب مصالح العباد فكذلك ما
يكلفونه وهذا اقرب وان كان الاول هو الاصل فاما من خالف النسخ من
اهل المسلة فما قدمناه يبطل قوله ويبطله ايضا وقوع النسخ في شريعتنا بلا
ارتياب لانه لا خلاف بين الامة ان العقلية كانت الى بيت المقدس
وانه نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة وكذلك نسخ الحول في عدة المتوفى عنها
زوجها باربعة اشهر وعشر ونسخ ايضا تقديم الصدقة بين يدي نجوى
الرسول وكذلك نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة بثبات الواحد
للاثنين ونظاير ذلك كثيرة فلا معنى للاكثار فيه وهذه جملة كافية
في هذا الباب **فصل** في ذكر جواز نسخ الحكم دون التلاوة ولنسخ

التلاوة دون الحكم جميع ما ذكرناه جائز دخول النسخ فيه لان التلاوة اذا كانت
عبادة والحكم عبادة اخرى جاز وقوع النسخ في احدهما مع بقاء الاخر كما يصح
ذلك في كل عبادتين واذا ثبت ذلك جاز نسخ التلاوة دون الحكم والحكم دون
التلاوة فان قيل كيف يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة وهل ذلك الا نقض لان
التلاوة دلالة على الحكم لانها اذا كانت دالة على الحكم فينبغي ان يكون دلالة ما
دامت ثابتة والا كان نقضا على ما بيناه قيل له ليس ذلك نقضا لكونها
دلالة لانها انما يدل على انها يدل على الحكم ما دام الحكم مصلحة فاما اذا تغير حال
الحكم وخرج من كونه مصلحة الى غيره لم يكن التلاوة دلالة عليه وليس لهم
ان يقولوا اما الفائدة في بقاء التلاوة اذا ارتفع الحكم وذلك لا يمتنع ان يتعلق
المصلحة بنفس التلاوة وان لم ينقض الحكم واذا لم يمتنع ذلك جاز بقاؤها مع
ارتفاع الحكم وليس ان يقولوا ان هذا المذهب يؤدي الى انه يجوز ان يفعل
جنس الكلام لمجرد المصلحة دون الافادة وذلك مما يوجبه لانا انما منع في الموضع
الذي اشاروا اليه اذا خلا الكلام من فائدة اصلا وليس كذلك بقاء التلاوة
مع ارتفاع الحكم لانها افادة في الابتداء تعلق الحكم بها وقصد بها ذلك و
انما تغيرت المصلحة في المستقبل في الحكم فنسخ وبقي التلاوة لما فيها من
المصلحة وذلك بجاد ما سأل السائل عنه واما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم
فلا شبهة فيه لما قلناه من جواز تعلق المصلحة بالحكم دون التلاوة وليس
لهم ان يقولوا ان الحكم قد تبع لها فلا يجوز مع زوال التلاوة بقاؤه وذلك
ان التلاوة دالة على الحكم وليس في عدم الدلالة عدم المدلول عليه الا ترى ان
انشقاق القمر وغيره من المعجزة دال على نبوة نبينا عليه السلام ولا يجب
عدمهما خروجه عليه السلام من كونه نبيا فكذلك القول في التلاوة

والحكم

والحكم وتعالى ذلك حكم العلم الذي يوجب عدمه خروج العالم من كونه عالما
لان العالم لم موجب لانه دال واما جواز النسخ فيهما فلا شبهة ايضا
وبجواز تغيير المصلحة فيهما وقد ورد النسخ بجميع ما قلناه لان
الله تعالى نسخ اعتداد الحول بتربص اربعة اشهر وعشرا ونسخ التصدق
قبل المناجات ونسخ ثبات الواحد للعشرة وان كانت التلاوة باقية
في جميع ذلك وقد نسخ ايضا التلاوة وبقي الحكم على ما روي عن آية الرجم
عن قول الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وان
كان ذلك مما انزله تعالى والحكم باق بلا خلاف وكذلك روي في تتابع صيام
كفارة اليمين في قراءة عبد الله بن مسعود لانه قد نسخ التلاوة والحكم
باق عند من يقول بذلك واما نسخهما معا فمثل ما روي عن عائشة
انها قالت كانت فيما انزل الله تعالى عشر رضعات يحرمن ثم
نسخن بخمس يحرمن نسخ تلاوة وحكما وانما ذكرنا هذه المواضع على جهة
المثال ولو لم يقع شيء منها لما اخل بجواز ما ذكرناه وصحته لان الذي
اجاز ذلك ما قدمناه من الدليل وذلك كاف في هذا الباب

فصل

في نسخ الشيء قبل وقت فعله ما حكمه اختلف العلماء في ذلك فذهب
طائفة من اصحاب الشافعي وغيرهم الى جواز نسخ الشيء قبل وقت فعله
والى ذلك كان يذهب شيخنا ابو عبد الله وذهب المتكلمون من المعتزلة
واكثر اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي الى ان ذلك لا يجوز
وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى قدس الله روحه وهو الذي يقوى
في نفسي والذي يدل على ذلك ان القول بجواز ذلك يؤدي الى ان ينهى
الله تعالى عن نفس ما امر به لانه اذا امر بشيء بعينه في وقت بعينه

ثم نهاه عنه قبل مجي الوقت عن ذلك الفعل بعينه فقد نهاه عن نفس ما امر
به وذلك قبيح من وجهين احدهما ان ذلك الفعل لا يخلو من ان يكون قبيحا
او حسنا فان كان قبيحا فالامر قبيح وان كان حسنا فالنهي عنه قبيح وهذا
يوجب كونه فاعلا للقبيح تعالى الله عن ذلك والوجه الاخر انه يودي الى البدا
لانه لو كان حال ما امر به على ما كان عليه قبل الاخر لما نهى عنه فدل نهيه
على انه قد ظهر له من حاله ما لم يكن ظاهرا او استتر عنه ما كان عالما به وكل
ذلك لا يجوز عليه تعالى لان البدا اذا لم يجز عليه لم يجز ان يفعل ما يدل على
البدا فان قيل انا انما نجوز ان ينهى قبل الوقت عن مثل ما امر به لا عنه بعينه
فلا يلزم ما ذكرتموه قيل ان الامر الاول اقتضى فعلا واحدا في هذا الوقت فاذا
نهى عن مثله لم يوصف ذلك بانه نسخ اصلا فان قالوا لو اقتضى الفعلين جميعا
فكيف كان جوابكم قيل له ان كان اراد جميعهما بالامر فاذا نهى عن احدهما
فقد نهى عما امر به وهذا هو الذي افسدناه آنفا وان كان اراد احدهما فهو المامور
به دون الاخر والنهي انبا عن انه لم يرد غير هذا الفعل فقط وهذا جايز عندنا
هذا اذا صح الجمع بين الفعلين فاما اذا تعذر ذلك فالامر بهما مستحيل الا على وجه
التخيير ومتى امر بهما على وجه التخيير فقد ارادهما جميعا والنهي عن احدهما
كالنهي عنهما جميعا في انه نهي عما امر به فان قال افيجوز عندكم ان يامر بالشي في وقت
وينهى عنه قبل وقته عن مثله وان لم يكن ذلك نسخا قيل له اذا كانا مثلين وواقعين
على وجه واحد فبعيد ان يكون احدهما مصلحة والاخر مفسدة فكذلك لم يحسن
النهي عن مثل ما امر به في وقته فان قالوا انا انما نجوز النسخ قبل وقت الفعل
بان يامر الله تعالى بالفعل ويريد منا اعتقاده والعزم عليه ثم ينهى عن الفعل
بعينه فيكون النهي عنه غير المامور به قيل لهم ان الاعتقاد تبع المعتقد

لانه

لانه انما يتناول الشي على ما هو به حتى يحسن ان يومر به لانه لو كان على خلاف ما
امر به لكان جهلا وذلك قبيح لا يحسن الامر به فاذا لابد من ان يكون اعتقادا
للشي على ما هو به وليس يخلو ان يكون متناولا لكون المعتقد واجبا او لكونه
مرادا او مامورا ويكون اعتقادا لان يفعله وانما قلنا ذلك لانه لابد من
ان يكون بهذا الاعتقاد معتقدا على صفة فان كان اعتقادا لوجوبه فلابد
ان يكون المعتقد واجبا والا كان الاعتقاد جهلا واذا وجب ان يكون واجبا
فالنهي عنه قبيح وكذلك ان كان اعتقادا لكونه مرادا او مامورا به وان
كان اعتقادا لان يفعله فيجب ان يقطع على انه يفعله لا محالة وذلك لا يصح
من المتكلف لانه يجوز الاخترام دونه فان قال انه انما امر بان يعتقد
كونه واجبا بشرط ان لا ينهى عنه او ان يعتقد انه يفعل ذلك على هذا
الشرط قيل له ان يعلق بذلك فقل مثل ذلك في نفس الفعل بان تقول
امر به في الحقيقة بشرط الا ينهى عنه فاذا صح ان يتعلق مثل ذلك في
نفس المامور به فاي حاجة بك الى ذكر الاعتقاد وهذا قول يدل على ان
قائله لا يعرف ما له يتناول الامر على ان المراد به وقد بينا قبل ان الا
عتقاد والعزم يتبعان المعتقد في الوجوب فلا يصح وجوبهما دونه وفي
ذلك اسقاط سوالهم فان قيل انما يجوز ذلك اذا امر بالشي واراد الاختبار
ثم نهى عنه في الحقيقة قيل له القديم تعالى عارف بالعواقب فلا يجوز
منه تعالى الاختبار لان ذلك انما يجوز على من لم يعرف حال الشي فيختبر
هل يطيع المامور به ام لا والقديم تعالى انما يامر العباد بمصالحهم فكيف
يامرهم بها ولا يريدها منهم ولو جاز ذلك لجاز في النهي مثله فمن اين
لهذا القايل ان النهي هو نهي عن الفعل مع قوله في الامر انه اختبار

فان قيل اجوز النسخ قبل الفعل اذا امر تعم بالفعل في وقت بشرط تبقية الامر
او بشرط انتفاء النهى فاذا نهى عنه فقد زال الشرط فاذا قد نهى عن الفعل غير الوجه
الذى امر به وهذا كقولهم انه امر بالصلوة عبادة لله تعم ونهى عنها
عبادة للشيطان في الجواز قيل له ان تبقية الامر لا يجوز ان يكون وجها
يحسن المامور به ولا انتفاء النهى فلا بدّ لان ايضا على كون الفعل على وجه
يحسن عليه حتى يعض بان في زوالهما خروج الفعل من ان يكون واقعا
على ذلك الوجه فاذا صح ذلك بطل ما سالوا عنه وفارق حالهم حال الصلوة التى
مثلوا بها ومن حق الامر ان يدل على كون المامور به على وجه يحسن امره
به فبقاء الامر وانتفاء النهى او وجوده لا يجعل لكونه على هذه الصفة فاذا
صح ذلك فالنهى عنه لا يحسن فان قالوا كما يحسن ان يامر بالفعل بشرط الا
يمنع منه ولا يخترم دونه وكذلك يحسن ان يامر بشرط ان لا ينهى عنه
قيل له ان الذى جعلتم اصلا في الفساد مثل ما بنيت عليه لان الامر بما
يمنع منه قبيح كما يقبح الامر بالاطلاق لانه مراد الامر عن وجل
ان يفعل المامور ما امر به من الصلاح فلو لم يكن هذا مراده لقبح
ولا يصح ان يكون بذلك مقصده ومع ذلك يامره بما يعلم انه يمنعه
منه وقد تعلق من خالف في ذلك باشياء منها قوله يمحو الله ما
يشاء ويثبت فاخبر انه يمحو او غيره جايز ومنها ان الله تعالى
امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخ عنه قبل الذبح لانه
قال يا بنى انى ارى في المنام انى اذبحك فانظر ماذا ترى ثم قال
ففديناه وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرويا فنحه من الذبح
وفداه بذبح عظيم وهذا هو نسخ الشىء قبل وقت الفعل ومنها

ما روى

ما روى تعم ان الله تعم اوجب على نبينا عليه السلام ليلة المعراج خمسين
صلاة ثم ازالها الى خمس قبل وقت الفعل قالوا وقد صالح النبى عليه السلم
قريشا على رد النساء ثم نسخه قبل وقت الفعل والجواب عن الاول
انه ليس في الاية انه يثبت ما محا بعد ما اثبت ولا يمتنع عندنا ان
يمحو غير ما اثبت ويثبت غير ما محا فاى تعلق لهم بالظاهر وليس
المراد بذلك النسخ لان ظاهره لا يقتضى ذلك وقد قيل انه يمحو ما يشاء
مما يثبته الملك الحافظ الموكل بالعبد في الصحيفة من المباحات ويثبت
ما يشاء مما يستحق عليه ثواب او عقاب وقد قيل فيها وفي غير ذلك
ما قد بين في التفاسير والجواب عما تعلقوا به ما سا من امر الله تعم
ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه فهو انما امره بمقدمات الذبح من
الاضطجاع واخذ الحديد وشد اليد والرجل وغير ذلك وقد يسمى
مقدمة الشىء باسمه كما يسمى المريض المدنف بانه ميت فجاز ان يقول
انى ارى في المنام انى اذبحك ومراده ما قلناه ويدل على صحة ذلك ما
قدمناه من دليل العقل فانه لا يجوز ان يامر بالشىء ثم ينسخه قبل
وقت فعله ويدل عليه ايضا قوله قد صدقت الرويا فلو كان المراد به الذبح
على الحقيقة لكان لا يكون مصدقا ولا ذابح فدل على ان المامور به ما
قدمناه وليس لاحد ان يقول اذا كان الذبح غير ما امر به فكيف
يقول للذبيح فانظر ماذا ترى وهذا الكلام جزع وكيف قال ان هذا
لهو البلاء المبين ومقدمة الذبح ليس كذلك وكيف فدى بذبح عظيم
وليس المامور به الذبح وذلك ان ابراهيم عليه السلام لما امر بمقدمات
الذبح وكان في العادة ان مثل ذلك يراد للذبح ظن انه سيؤمر بالذبح فلذلك

لس م

قال ما قال فامّا الفداء فلا يمتنع ان يكون ذبحا ويكون فداء عن الذى ظنّ
انّه يامور بوامر به من الذبح او غير مقدمة الذبح لانّ الفداء لا يجب ان يكون
من جنس ما فدى به الا ترى انّ الهدى يفدى به حلق الراس وان لم
يكن من جنسه وقال قوم انّه امر بالذبح على الحقيقة وانّه كان يذبح ثم
كان يلتحم ما ذبح اذا تجاوز موضع الذبح فاذا قد فعل ما امر به ولو يسقط
عنه وهذا قرب والاوّل اقوى فامّا من قال انّه جعل صفحة عنقه
نحاسا فامتنع الذبح عليه فلا يصح لانّه يقتضى الامر بما يمنع منه وذلك
قبيح لا يجوز عليه تعم على ما قدمنا القول فيه والجواب عمّا تعلّقوا
به ثالثا من الخبر فاوّل ما فيه انّه خبر واحد ولا يجوز ان يتعلّق بمثلم
فيما طريقة العلم به على انّه فاسد من وجوه منها انّه يوجب نسخ الشىء
قبل ان يعلم المكلف انّه مامور به لانّ فى الحديث انّه نسخ عنهم ذلك
تلك الليلة ومنها انّه يوجب نسخ شىء عنهم من حيث اشار به
موسى عليه السلام وسال محمد صلى الله عليه واله ان يخفف عن امته
والتكليف لا يتعلق باختيار الانبياء ولا يوثر فيه مسئلتهم
التخفيف فيه ومنها ان فى الخبر من التشبيه ما يقتضى انّه موضوع
لا اصل له وان كان فيه ما لا يمتنع ان يكون صدقا والجواب عمّا تعلّقوا
به رابعا من انّه نسخ وجوب رد النساء على المشركين قبل فعله انّهم
انّه عليه السلام لم يكن شرط لهم ان يرد عليهم النساء ابدا ولا
الى وقت بعينه فنسخ قبل تلك بل اطلق ذلك اطلاقا ولا يمتنع ان
يكون المصلحة اقتضت امضا ذلك الى الوقت الذى نسخه ولو كان
قبل ذلك لم يصح ولو هاجرت امراة قبل ذلك لكان يردّها عليهم

وهذا

هذا الاتيان ما قدمناه فامّا من تعلق فى هذا الباب بنسخ تقديم الصدقة قبل المناجاة
فخلط لانّه انّما نسخ عزّ وجلّ قبل الفعل لا قبل وقته لانّهم عصوا الا عليا عليه السلام
فلم يفعلوا ما امر الله تعم به فى وقته فنسخ عنهم وهذا جايز عندنا وقد يتعلّق
فى هذا الباب باخبار احاد لا يصح التعويل عليها فى مثل هذه المسائل وبشىء
ليس بنسخ قبل وقت الفعل وانّما هو نسخ قبل الفعل فينبغى ان يعرف هذا الباب
ويتامل هو وما يرد منه ان شاء الله فانّه لا يخيل على من ضبط اصل هذا الباب
فامّا الذى يدل على انّ النسخ قبل الفعل يجوز على ما قدمنا القول فيه هو انّه متى
امر بالفعل فى وقت ويقتضى وقته فغير ممتنع ان ينهى عن امثاله كما كان لا يمتنع
ان ينهى عن ذلك لو فعل لانّ ما ينهى عنه انّما ينهى عنه لانّه مفسدة له فى التكليف
فتقدم فعله لما امر به او تركه لم لا يوثر فى ذلك ولذلك نسخ تقديم الصدقة قبل
مناجاة الرسول عمن اوجب عليه وان لم يفعلوه وعصوا فيه وما روى من ان
امير المؤمنين عليه السلام فعله لا يخرج غيره من ان يكون حاله ما وصفنا
فالتعلق بذلك غير صحيح وانّما ذكرنا هذا الفصل عقيب المسئلة الاولى لانّ
فى المعهد من نقول انّ النسخ قبل الفعل لا يجوز ونظن انّ ذلك يجرى
مجرى النسخ قبل وقت الفعل وبينهما من الفرق ما قدمناه فصل
فى انّ الزيادة فى النص هل يكون نسخا او لا ذهب ابو على وابو هاشم الى انّ
الزيادة فى النص ليس بنسخ على كل حال وهو مذهب كثير من اصحاب الشافعى
ومنهم من قال انّه نسخ اذا كان المزيد عليه قد دل على انّ ما عداه بخلافه مثل
ان يكون النص على الثاين فحد القاذف يدل عنده على انّه ما فوقه وليس
بحد فاذا زيد عليه كان نسخا فى هذا الوجه وذهب ابو عبد الله البصرى
الى انّ الزيادة على النص اذا اقتضت بغير حكم المزيد عليه فى المستقبل كان

كان قبيحا وان لم يقتض ذلك لم يكن نسخا وحكى ذلك عن ابى الحسن والذى اختاره سيدنا
المرتضى رحمه الله واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله رحمه الله من قبل وهو الذى
ذكره عبد الجبار بن احمد فى العمد ان الزيادة على ضربين احدهما يغير حكم المزيد عليه
حتى لو فعل بعد الزيادة على الحد الذى كان يفعل قبل الزيادة لما كان مجزيا ووجب
اعادته فذلك يوجب نسخ المزيد والاخر هو الذى لا يغير حكم المزيد عليه ولو
فعل بعد الزيادة على الحد الذى كان يفعل قبلها لكان مجزيا وانما يجب ان يضاف
اليه الزيادة فما هذا سبيله لا يوجب نسخ المزيد عليه وهذا هو الصحيح
فمثال القسم الاول ان يوجب الله تعالى الصلوة ركعتين ثم يضيف اليهما ركعتين
اخريين حتى يصير الفرض اربعا فان ذلك يوجب نسخ الركعتين لان بعد
هذه الزيادة معلوم من حال الركعتين انهما لا يجزيان فمتى لم يضف اليهما
الركعتين وجب اعادة الصلوة من اولها فكذلك روى عن عايشة انها قالت
كانت الصلوة ركعتين فزيد فى صلوة الحضر وانما قلنا ان هذا نسخ لان الفعل
الاول اذا وقع على الحد الذى كان واجبا قبل الزيادة صار كانه لم يكن ومتى فعل
مع الزيادة صح فصار هو مع الزيادة بمنزلة حكم فساد الاول فانه يجب
ان يكون ناسخا له واما مثال القسم الثانى فهو زيادة النفى على حد الزانى البكر
وزيادة الرجم على حد المحصن وانما قلنا ان هذا ليس بنسخ لان الحد المفعول
فى الحالين لا يختلف وانما يجب ضم الزيادة ولم يجب استينافه لان هذه
الزيادة الواردة فى حكم عبادة ثانية فى انها لم يوثر فى حال المزيد عليه الا ترى
انه لو فعل الزيادة بعد الاول على الحد الذى كان يفعل قبلها لكان ذلك
مجزيا وانما يجب ان يضم اليه الزيادة فهو فيخالف حكم هذا القسم الاول
وكذلك لو زيد فى حد القاذف عشرون لما اوجب ذلك نسخا لان الثمانين

اذا

اذا فعلت فقد زيد فى حد عليه من غير ان يضم الزيادة اليها اخرا كان
يجزى لو فعلت ولما زيد عليها شئ وانما يجب ضم الزيادة عليها فقط فان
قيل فهذا اوجب ذلك كونه نسخا لان حد الثمانين كان يتعلق به رد
الشهادة فاذا زيد عليه العشرون لم يتعلق به ذلك فقد تغير حكمه الشرعى
فوجب ان يكون قيل له ان رد الشهادة لا يتعلق عندنا باقامة الحد وانما
يتعلق بالحد والذى يوجب التفسيق دون اقامة الحد كما ان رد الشهادة
يتعلق على سائر افعال التفسيق دون اقامة حد الواجب فيه مثل شرب
الخمر واللواط والسرقة وغير ذلك فسقط السوال ولو سلم ان رد الشهادة
يتعلق باقامة الحد لما اوجب ذلك نسخا لان رد الشهادة عبادة اخرى
منفصلة عن اقامة الحد الا ترى ان الحد فيه يصح وان لم يرد الشهادة
فاذا صح ذلك لم يوجب نسخ المزيد عليه وصار ذلك بمنزلة اباحة تزويج
المعتدة اذا انقضت عدتها فان عدتها وان زيد فيها او نقص منها
لا يوجب نسخا لذلك لانه حكم اخر يتعلق بانقضاء العدة طالت العدة
ام قصرت فتغير العبادة لم يوجب نسخه وكذلك لو تغير حكم ستر العورة
والوضوء والقبلة فى الصلوة ما اوجب ذلك نسخ الصلوة فكذلك القول
فى رد الشهادة فان قيل اليس حد القاذف اذا كان ثمانين فمتى فعل ذلك
يكون قد استوفى الحد فاذا زيد عليه عشرون لم يكن بفعل الثمانين
استوفى الحد فوجب لذلك ان يكون نسخا قيل له هذا كلام فى عبارة
لان تحصيله ان يجب على الامام ان يضم الى الثمانين عشرين حتى
يكون قد استوفى الحد الواجب وقد بينا ان ذلك لا يوجب نسخا
فان قيل فيجب على هذا ان يقولوا ان النقصان من العبادة اذا اقتضى

ان لا يقتضي العبادة اذا اتى بها على حد ما كان يوتى بها من قبل ان يكون نسخا قيل
لم كذلك نقول وسنبينه بعد هذا الفصل ان شاء الله فاما زيادة الشرط في بعض
العبادات فانه لا يوجب النسخ اذا كان منفصلا عن العبادة ويصح من
دونه لانه اذا كان كذلك صار في حكم عبادة اخرى ويفارق ذلك ما قلناه
في الصلوة من ان زيادة ركعة فيها يقتضي النسخ لان الصلوة بعد الزيادة
تصير مع المزيد في حكم الشي الواحد فلم يكن ذلك موجبا للنسخ فاذا ثبت
ما قدمناه فكل زيادة يصح دون المزيد عليه او يصح المزيد عليه دونهما
فاحدهما لا يوجب نسخ الاخر كان زيادة صلوة ما اوجب الله تع من
الصلوات لا يقتضي نسخا بها فاما الكفارات الثلث المخير فيها في
فرضنا ان الله تع زاد فيها رابعا فان ذلك يوجب نسخ تحريم ترك
الثلثة لانه كان قبل يحرم تركها اجمع والان لا يحرم ولكن لا يقتضي
يقتضي ذلك نسخ الكفارات الثلث لما قدمناه من انها لو فعلت على الحد
الذي فعلت قبل العبادة بالرابعة لكانت واقعة موقعها فلم يوجب
ذلك نسخا فان قيل فما قولكم في الذي يذهبون اليه من وجوب الحكم با
الشاهد واليمين يقتضي ذلك نسخ ما اوجب الله تع من الحكم بالشاهدين
او بشاهد وامرتين فان قلتم ذلك فقلتم بجواز نسخ القران بخبر الواحد
وذلك خلاف مذهبكم بل هو خلاف الاجماع وان قلتم ان ذلك ليس بنسخ
نسو القول فيه قيل ان ذلك ليس بنسخ لان القران اذا دل على ان
الحكم بالشاهد الواحد لا يتم الا بان ينضاف اليه الثاني او ينضاف
اليه امراتان لا يمنع من قيام الدلالة على كون غيره شرطا فيه وقد
اجمعت الطائفة المحقة على جواز ذلك فكان ذلك موجبا للعلم وخرج

ما باب

من باب خبر الواحد الذي ذكره السائل واما تقييد الرقبة الواجبة في الظهار
بالايمان فقد تقدم القول فيه واما من قال ان زيادة العشرين في حد
القاذف نسخ لم وان تقييد الرقبة بالايمان نسخ فهو موافق لمن
انكر ان يكون ذلك نسخا في المعنى لانهما جميعا يقولان ان الدليل
الاول يقتضي جواز الكافرة واقتضى كون الحد ثمانين وان الدليل
الثاني دل على ان الحد مائة وان الرقبة الكافرة لا تجزي وانما يختلفان في
العبارة واحدهما يعبر عن ذلك بانه نسخ والاخر عنه بانه تخصيص
فلا طائل في ذلك فان قيل من جعله نسخا لا يقبل فيه خبر الواحد ومن
جعله تخصيصا يقبل خبر الواحد فيه والقياس قيل له اما على مذهبنا
فلا يقبل في الموضعين خبر الواحد ولا القياس على ما مضى القول
فيه ومن اجاز خبر الواحد في التخصيص وابى قبوله في النسخ
فلخصمه ان يقول له اذا قلت لا اقبل خبر الواحد منه لانه
نسخ ولم يرجع في ان ذلك نسخ الا الى ما وافقك عليه في المعنى
الذي ليس بنسخ عندي فعليك ان تدل على ذلك وانه لا يجوز
قبول خبر الواحد فيه فان عنيت بقولك انه نسخ من حيث
لا يقبل فيه خبر الواحد والقياس كنت ثابتا للشي على نفسه وذلك
غير صحيح فاما من يقول ان الزيادة نسخ على كل حال فيقول فيما
ثبت من الزيادة التي علم انها ليست نسخا ان ذلك اقترن بحال
الخطاب فلم يوجب ذلك نسخا وذلك نحو وجوب النية في الصلوة
ونحو كون الرقبة سليمة من العيوب التي تمنع من اجزائها
وغير ذلك من المسائل ويقول ان الزيادة انما توجب النسخ اذا دل

عليها ما يصح النسخ به ويقول ان الزيادة اذا دل خبر الواحد او القياس على نسخ شئ
من القرآن وجب رده لان نسخ القرآن بذلك لا يجوز وعلى هذا سعى المسائل
في الفروع كل احد على ما يذهب اليه وهذه جملة كافية في هذا الباب فصل في ان النقصان
من النسخ هل هو نسخ ام لا والخلاف فيه حكى ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي
انه كان يقول ان العبادة اذا نسخ بعضها لا يكون ذلك نسخا لجميعها ويجري ذلك
مجرى العموم اذا خص او استثني منه فان ذلك لا يكون تخصيصا للكل فكان يقبل
لذلك بان القبلة نسخت بالقبلة ولم يوجب ذلك نسخا للصلوة وكان يلحق بذلك
صيام عاشورا ونسخه بشهر رمضان ويقول ان النسخ تناول الوقت لا العبادة
وان الواجب من الصوم في رمضان هو الذي كان واجبا في عاشورا وكان
يجعل ذلك اصلا في ان الشرط الحاصل للعبادة الاولة يجب ان يكون حاصلا
للثانية ايضا ويقول اذا كان المتقرر في صوم عاشورا انه يجوز بنية غير
مبيتة فكذلك يجب في رمضان لان صوم رمضان هو صوم عاشورا و
انما نسخ وقته وذهب بعضهم الى ان النقصان من العبادة يقتضي النسخ
وفي كلام الشافعي ما يدل على ذلك ولا خلاف ان النقصان يقتضي نسخ ما
اسقط لانه كان واجبا في جملة العبادة ثم ازيل وجوبه وانما الخلاف فانه
يقتضي نسخ ما بقي من العبادة ام لا والذي ينبغي ان نعتمد في هذا الباب
ان يقال العبادات الشرعية قد يكون جملة ذات شروط كالصلوة ويكون
فعلا واحدا ولا شروط ويكون فعلا مجردا عن الشرط فاذا كانت العبادة فعلا
واحدا فالنسخ انما يصح فيها بان يسقط وجوبها ولا يصح ان ينسخ بعضها
لانه لا بعض لها فاما نسخ شروطها فانه لا يوجب نسخها وكذلك نسخ
شروط الجملة التي هي ذات شروط لا يوجب نسخها لانه من حق الشروط ان

يكون

يكون في حكم التابع للمشروط لانه يحسن لاجله وليس في نسخه نقص حال المشروط وهذا
مثل ان ينسخ الطهارة فان ذلك لا يوجب نسخ الصلوة بل يجب بقاء حكم الصلوة
على ما كان عليه من قبل فاما اذا نسخ بعض تلك الجملة كنسخ القبلة او كنسخ ركوع
او سجود فان ذلك يوجب نسخ الجملة لان تلك الجملة في المستقبل لو اوقعت على الحد
الذي كانت ولا لم يجز وجب اعادتها فصار نقصان القبلة بمنزلة اخراج
الصلوة من كونها واجبة وجائزة فلذلك وجب ان يكون نسخا وهو بمنزلة
الزيادة ايضا في هذا الباب الوجه فيجب ان يكون مثلها في انه نسخ فان
قيل ان القبلة اذا نسخت فما بقي من الصلوة هي عبادة مبتداة لم يكن مثلها
من قبل واجبا فكيف يصح ان يقولوا انه نسخ قيل له انه وان لم يجب الصلوة
من قبل على هذا الوجه فما كان واجبا من قبل من الصلوة لو فعل الان لم يجز فوجب
ان يكون اسقاط القبلة نسخا له من هذا الوجه فاما صوم عاشورا فانما يقال
انه نسخ برمضان بمعنى ان عند سقوط وجوبه امر بصيام رمضان لان
صوم رمضان مما نسخ له لان الحكم انما ينسخ حكما اخر اذا لم يصح ان يجتمعا
على وجه فاما اذا صح وجوب الثاني مع الاول ويمكن فعلهما جميعا فاحدهما
لا يكون ناسخا للاخر ولذلك قلنا ان قول الله تعم ولابويه لكل واحد
منهما السدس لا يعلم به وجوب نسخ الوصية للوالدين والاقربين لان
اجتماع الوصية والميراث لهما غير منكر بل هو الصحيح الذي نذهب
اليه ومن خالفنا في ذلك يرجع الى ما روي من قول النبي عليه السلام
لا وصية لوارث ويدعي ان ذلك مجمع عليه وعندنا ان هذا خبر واحد
لا ينسخ به ظاهر القرآن ولو سلم ان صوم عاشورا نسخ في الحقيقة
برمضان لما صح ان يصرف النسخ الى الوقت لان من حق النسخ ان

يتناول الافعال الواقعة في الاوقات لا الاوقات نفسها لانها ليست من
فعل المكلف فصل في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ الاجماع
والقياس وتجويز القول في النسخ بهما لا خلاف بين اهل العلم ان نسخ الكتاب
بالكتاب يجوز والعلة في ذلك بينة وذلك لانهما في وجوب العلم والعمل سواء
فكما يجوز تخصيص احدهما بالاخر وبيان احدهما بصاحبه فكذلك يجوز نسخ
احدهما بالاخر ولا يلزم على ذلك دليل العقل الذي لا ينسخ الكتاب به لانا
قدمنا ان من شرط النسخ ان يكون واقعا بدليل شرعي فاما معنى النسخ
فقد يقع بدليل العقل وقد وقع ما قلناه انه جائز لان الله تعالى نسخ الاعتداد
حولا بالاعتداد اربعة اشهر وعشرا ونسخ الصدقة قبل المناجاة ونسخ
ثبات الواحد للعشرة كل ذلك بالكتاب وان كان المنسوخ به ثابتا واما
السنة فانها ينسخ بالسنة ايضا اذا تساويا في الدلالة فان كانت الاولى
من اخبار الاحاد فعلى مذهبنا ذلك ساقط لانا لا نعمل بها وعلى مذهب
الفقهاء يجوز نسخها بمثلها لانهما اذا كان طريقهما العلم فحكمهما
حكم الكتاب وان كان ما طريقهما العمل فحالهما ايضا متساوية فيجب
صحة نسخ احدهما بالاخرى وقد وقع ذلك ايضا على ما روي ان النبي عليه السلام نهى عن ادخار
لحوم الاضاحي وزيارة القبور ثم نسخ ذلك فاباح الزيارة والادخار لحوم الاضاحي
ولا فصل بين النسخ قول بفعل او قول بقول وقد وقع ذلك عند الفقهاء لانه ان كان
امر عليه السلام على ما روي بقتل شارب الخمر في المرة الرابعة ثم اخذه وقد شرب رابعة فجلده
ونسخ به قوله وعندنا ان هذا الحكم غير منسوخ بل هو ثابت واما نسخ الكتاب بالسنة
ونسخ السنة ونسخ السنة بالكتاب فسنبين القول فيه ان شاء الله واما الاجماع فعندنا
لا يجوز نسخه لانه دليل لا يعتبر بل هو ثابت في جميع الاوقات لان العقل عندنا يدل على صحة

الاجماع

الاجماع وما هذا حكمه لا يجوز تغيره فيتطرق عليه النسخ وكذلك لا يصح النسخ به
لان من شان الناسخ ان يكون دليلا شرعيا متاخرا عن المنسوخ وذلك لا يتاتى
في الاجماع على مذهبنا فجرى ذلك مجرى ادلة العقل التي لا يجوز النسخ بها
على ما مضى القول فيه فاما على مذهب الفقهاء فلا يجوز ايضا نسخه لانه
دليل قد استقر بعد ارتفاع الوحي ومعلوم ان بعده لا يصح النسخ فيجب
امتناع النسخ فيه وكذلك لا يصح النسخ به لمثل ما قلناه نحن من ان من شان
الناسخ ان يكون متاخرا عن المنسوخ والحكم اذا كان ثابتا فلا يجوز ان يجمع الامة
بعد ذلك على خلافه لان ذلك يؤدي الى ابطال الاجماع فاما اذا اجمعوا على شيء
ثم ورد الخبر بخلافه نحو اجماعهم على ان لا غسل على من غسل ميتا على مذهبهم
ولا وضوء على حامله وقد وردت السنة به فانما يستدل بالاجماع على ان الخبر
غير صحيح ولا يجب قبوله فاما ان يكون منسوخا به فلا وانما قالوا ذلك لانه لو
كان صحيحا لما اجمعت الامة على خلافه لانهم سمعوا الادلة ولا يخالفونها
او يستدل بالاجماع على انه نسخ بخبر لا ندري بعينه فان قيل فهو يجوز ان
ينسخ اجماعهم على قولين باجماعهم على احدهما لان ههنا الاجماع قد دل على ان
القول الاخر الذي سوغوه من قبل القول به قد حرم القول به وهذا النسخ
للاجماع قيل له هذا يسقط على مذهبنا لانهم اذا اجمعوا على ان كل واحد من
القولين جائز لا يجوز ان يجمعوا بعد ذلك على احد القولين لان ذلك
ينقض الاجماع الاول وانما يصح ذلك على مذهب من قال بالاجتهاد
بان يقول قالوا بقولين من طريق الاجتهاد ثم اداهم الاجتهاد الى قول
واحد وعلى هذا ايضا لا يكون ذلك نسخا لانهم انما سوغوا القول بالاول
بشرط ان لا يكون هناك مانع من الاجتهاد كان من غاب عن

الرسول فاما يجتهد في المسئلة بشرط الا يكون من النبي عليه السلام فص
فاذا وجد الاجماع على احدهما عدم الشرط الذي لم جوزوا القول بالاخر فحرم
القول به لهذه العلة لا لانه منسوخ فاما القياس فعندنا انه غير معمول
به في الشرع على ما يدل عليه في المستقبل فلا يصح نسخه ولا النسخ به واما
على مذهب من قال بالعمل به فلا يصح ايضا نسخه لانه يتبع الاصول
فما دامت الاصول ثابتة نسخه لا يصح والنسخ به لا يصح ايضا لان
من شرط صحته ان لا يكون في الاصول ما يمنع منه فلو جوزوا نسخ الاصول
به لجوزوا نسخ الاصول بقياس لم يوجد على الشرط الذي يصح عليه
فاما الاجتهادات على مذهب الفقهاء فلا يصح النسخ فيها لانه يجوز
ان يرجع من اجتهاد الى اجتهاد ويجوز ان لا يرجع وليس يجوز ان
يقال ان احد القولين نسخ الاخر ولذلك قال معاذ اجتهد رأيي اذا لم اجد
في الكتاب ولا في السنة وكذلك غيره من الصحابة كانوا يتركون اجتهادهم
للنصوص واما فحوى القول فلا يمتنع نسخه لان اللفظ يدل عليه كما يدل على ما تناوله
صريحه فان قيل هل يجوز ان ينسخ ما يقتضيه فحوى الخطاب مع ثبوت
صريحه كانه ينسخ ضرب الوالدين ويبقى تحريم قوله لهما اف قيل له لا يمتنع
لانهما في الحكم بمنزلة ما تناوله العموم من المسميات ينسخ بعض ذلك مع
بقاء البعض لا يمتنع ويفارق القياس لان نسخه مع ثبات اصله لا يصح
لان بصحة الاصل يصح الفرع فما دام ثابتا فيجب صحته فلذلك لا يجوز
بقاء القياس مع نسخ اصله لما ذكرناه من العلة ومن الناس من منع من
ذلك وقال لا يجوز ان يثبت صريحه ويرتفع فحواه لان ذلك مناقضة
ويستحيل في العرف لانه لا يجوز ان يقال فلان لا يظلم مثقال ذرة وهو

يظلم

يظلم القناطير او فلان لا ياكل رغيفا ثم يقول هو ياكل مائة رطل فاذا كان كذلك فقد
خلو النسخ في ذلك لا يصح واما النسخ باقرار النبي عليه السلام على الفعل فنبين
في باب الافعال ان شاء الله تعالى فصل في ذكر نسخ القرآن بالسنة والسنة
بالقرآن ذهب المتكلمون باجمعهم من المعتزلة وغيرهم وجميع اصحاب
ابي حنيفة ومالك الى ان نسخ القرآن المقطوع بها جائز واليه ذهب
سيدنا المرتضى وذهب الشافعي وطائفة من الفقهاء الى ان ذلك
لا يجوز وهو الذي اختاره شيخنا ابو عبد الله رحمه الله ولا خلاف بين
اهل العلم ان القرآن لا ينسخ باخبار الاحاد الا ان من اجاز نسخ القرآن
بالسنة المقطوع بها يقول كان يجوز نسخه ايضا باخبار الاحاد و
لكن الشرع منع منه وهو الاجماع على ان خبر الواحد لا ينسخ به القرآن
والا كان ذلك جائزا كما ثبت عندهم تخصيص عموم القرآن وبيان مجمله
باخبار الاحاد والحق في هذه المسئلة نظرا الى ذكر ما يتعلق به كل واحد
من الفريقين على ضرب من الايجاز فاستدل من قال يجوز ذلك بانه
اذا اوجبت السنة المقطوع بها العلم والعمل ساوت الكتاب في ذلك فيجب
جواز حصول نسخه بها كما يجوز ان يبين بها ويخص بها وانما
لا يجوز نسخه بخبر الواحد للاجماع الذي ذكرناه والا كان ذلك جائزا
وقالوا ايضا النسخ اذا كان واقعا في الاحكام التي تابعة للمصالح و
كانت السنة في الدلالة على الاحكام كالقرآن لا يختلفان فيجب جواز
نسخه بها قالوا ومزية القرآن في باب الاعجاز على السنة لا تخرجها
من التساوي فيما ذكرناه يبين ذلك ان نسخ الشريعة انما يصح
من حيث كان دلالة على ان الحكم المراد بالاول اريد به الى غاية وقد

علم ان قوله تعم واذا كان وحيا ولم يكن قرآنا في باب الدلالة على ذلك كالقرآن فكذلك
حال السنة في ذلك يجب ان يكون حال القرآن في جواز نسخ القرآن به لان الذي
يختص القرآن به من الاعجاز لا تاثير له فيما به يصح النسخ من الدلالة على
الحكم لان نفي كونه معجزا مع كونه قولا له تعم لا يخرجه من ان يدل على الحكم لهو اذا
لم يكن معجزا الا ترى ان قوله عليه السلام دلالة على الحكم وان لم يكن معجزا
فاذا صح ذلك لم يكن بكون القرآن معجزا اعتبارا فوجب صحة نسخه
بالسنة على ما قدمناه واستدل من امتنع من جواز نسخه بالسنة
باشياء منها قوله تعم وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم
قالوا فجعل الله تعم مبينا للقرآن فلو نسخه لكان قد ازاله والازالة
ضد البيان واعترض من خالف في ذلك بان قال انه اذا نسخه بالسنة
فقد بين الوقت الذي يزول فيه العبادة وهذا في انه بيان جار مجرى
التخصيص ولو لم يكن ذلك بيانا لم يكن في وصف الله تعم له بانه مبين
دليل على انه لا يفعل ما ليس ببيان كما لا يدل على انه لا يبتدئ باحكام
شرعها وقال ابو هاشم ان معنى قوله لتبين للناس ما نزل اليهم
اي ليبلغ ويؤدي لان الاداء بيان ومتى حملنا الاية على هذا وفينا
حقها في العموم لانه مؤد لكل ما انزل الله ومتى حملت على البيان الذي
هو التفسير حملت على التخصيص وان امكن حمل الاية على العموم كان
اولى من حملها على الخصوص واستدلوا ايضا بقوله واذا بدلنا
اية مكان اية قالوا فبين انه يبدل الاية مكان الاية وذلك يمنع
من ان ينسخ بالسنة واعترض على ذلك من خالف بان قال
ليس فيه انه لا يجوز ان يبدل الاية الا بالاية فالتعلق به لا يصح

ولانه

ولانه لا يدل على موضع الخلاف من نسخ حكم الاية بالسنة لانه انما ذكر ان الاية
تبدل بالاية ولم يذكر الحكم واستدلوا بقوله تعم وقال الذين لا يرجون
لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
نبين ان تبديله لا يقع الا بالكتاب وقال من خالف في ذلك ان قوله تعم
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي يدل على انه لا ينسخ الاية الا
يدل على بوحي من الله تعم قرآنا كان او غير قرآن وكذلك بقوله لان النبي
لا ينسخ القرآن من قبل نفسه على حال واقوى ما استدلوا به في هذا الباب
قوله تعم ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فاستدلوا
بهذه الاية من وجوه منها ما ذكره ابو العباس بن سريج انه قال
لما قال تعم نات بخير منها او مثلها احتمل ان يراد به الكتاب واحتمل غيره فلما
قال بعده الم تعلم ان الله على كل شيء قدير علم انه اراد بما تقدم ما يختص هو بالقدرة
عليه وهو القرآن المعجز فكانه قال نات بخير منها او مثلها مما يختص بالقدرة
عليه ومنها انه تعم قال نات بخير منها او مثلها فاضاف ما ينسخ به الاية
الى نفسه والسنة لا تضاف اليه تعم في الحقيقة ومنها ان الظاهر في الاستعمال
انه ان قيل لاحد لا اخذ منك ثوبا الا اعطيك خيرا منه انه يراد به من
جنس الاول وكذلك قوله ما ننسخ من اية او ننسها لما ذكر في الاول اية
فيجب ان يكون هو المراد بقوله نات بخير منها او مثلها فكانه قال نات
بخير منها او مثلها ومنها ان الاية انما يكون خيرا من الاية بان يكون
انفع منها والمنسوخ بالاية يصح تلاوتها وامتثال حكمها فيجب ان
يكون ما ياتي به يزيد في النفع على ما ينسخه ولا يكون زائدا عليه
الا ويحصل به النفع من كلا الوجهين والسنة لا يصح ذلك فيها وذكر

من خالف هذا المذهب في تاويل هذه الآية وجها قويا وهو المحكي عن ابي هاشم
وهو انه قال ليس في قوله نات بخير منها دلالة على ان ما ياتي به هو الناسخ
لانه لم يقل نات بخير منها ناسخا ويجوز ان ينسخ الآية شيء آخر ثم ياتي
بخير منها واجاب من نصر المذهب الاول عن هذا بان قال اذا ثبت انه
لا بد ان ياتي باية اخرى فكل من قال بذلك قال انها تكون ناسخة وليس
في الامة من قال لا بد من ان ياتي باية اخرى وان لم يكن ناسخة لان
من جوز نسخ القرآن بالسنة قال يجوز ان ينسخ بالسنة وان لم
يات باية اخرى وكل قول خالف الاجماع وجب اطراحه واعترضوا
على الاستدلال بالآية ايضا بان قالوا قوله ما ننسخ من آية او ننسها
نات بخير منها يقتضي ثبوت النسخ منها قبل الاتيان بخير منها فلو كان
النسخ بما ياتي به نسخ لما صح حصول النسخ للآية قبل ان ياتي بخير منها
ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يقال لا يمتنع ان يقال نات بخير منها ناسخا
وان يقدم قوله ما ننسخ من آية او ننسها كما ان القائل اذا قال انا لا ابطل
الحركة الا وافعل السكون ولا يعدم السواد عن المحل الا ويطرا عليه
البياض وان كان المبطل للسواد هو البياض الطاري وكذلك المبطل للحركة
السكون الذي يطرا عليه فكذلك القول في الآية واعترض ايضا على الاستدلال
بالآية ان قالوا ليس في ظاهر الآية نسخ حكم الآية وهو موضع الخلاف وهذا
ايضا يسقط بالاجماع لان احدا لا يفصل بين نسخ الآية وبين نسخ حكمها
فمن فصل بينهما كان مخالفا للاجماع فقالوا ايضا ان نسخ الآية
انساها اذا حمل على ان المراد به انه ينسيه عن صدور الرجال فالله تعالى
هو الفاعل لذلك فلا يصح وقوع ذلك بالسنة ومتى حمل على ان المراد به

ان

ان يبين ان تلاوتها ليس بطاعة فذلك يصح بالسنة والقرآن جميعا ولمن نصر الاول
ان يقول انا احمل الآية على الامرين جميعا على انه لا ينسيها عن صدور الرجال
الا الله ولا يبين ان تلاوتها ليس بطاعة الا بقرآن آخر خير منه او مثله
وان ذلك لا يقع بالسنة اصلا لهذا الظاهر واعترض ايضا الاستدلال
بها بان قالوا قولنا كذا خير من كذا يستعمل بمعنى انه انفع لنا منه وانه
قد زاد في باب النفع على غيره فاذا ثبت ذلك جاز ان يقال انه نات بخير
منها اي انفع لكم منها والمنفعة في هذا الموضع هي ما يستحق بالفعل من
الثواب وليس يمتنع ان يكون الثواب بما يدل السنة عليه من الفعل اكثر
مما يستحقه على الفعل الذي دلتنا الآية عليه وعلى تلاوتها فيجب من
هذا الوجه صحة نسخ الآية بالسنة وان يستدل بنفس الآية على
ما نقوله واجاب من نصر المذهب الاول عن ذلك بان قال فكان
يجب على هذا التقدير ان يقال بالاطلاق ان السنة خير من القرآن
ويراد بذلك اكثر ثوابا وفي اطلاق ذلك خروج من الاجماع واعترضوا
على الوجه الاول من الاستدلال بالآية بان قالوا قوله نات بخير منها
مضاف ذلك الى نفسه لا يدل على ما قالوه لان عندنا النسخ انما يقع
بالوحي الذي اتاه الله تعالى وان كان بالسنة فيستدل عليه ونعلم فقد
اعطينا الاضافة حقها وقالوا ايضا في الوجه الثاني انه لا يمتنع ان يقول
القائل اخذ منك كذا واعطيك ما هو انفع منه وان لم يكن من
جنسه لانه قد يقول الرجل لصاحبه لا اخذ منك ثوبا الا
واعطيك ما هو خير منه من الدنانير ولا اخذ منك دارا الا
واعطيك ما هو انفع لك منها من البساتين وغير ذلك وقالوا في الوجه

الثالث من قوله تعم الم تعلم ان الله على كل شئ قدير انما يريد به انه القادر على
ان ينسخ الاية بما يعلم انه اصلح للعباد من المنسوخ والذى يخص بذلك
هو الله تعم واستدل بعض اصحاب الشافعى على صحة ما ذهبوا اليه
بان قالوا لا يجوز ذلك من جهة العقل لان فى ذلك ارتيابا بالنبى عليه السلم
واستدل على ذلك بقوله واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل
قالوا انما انت مفتر بل اكثرهم لا يعلمون فبين انه ليس يرفع هذا
بقوله وان المبدل هو الله تعم بما انزله وهذا غلط لان الله تعم ذكر انهم
نسبوه الى الافترا عند تبديله الاية بالاية وان كان ما يلحقهم
من الارتياب قد يمنع من نسخ الاية بالسنة فيجب ان يمنع
من نسخ الاية بالاية ايضا وكيف يمنع العقل من ذلك ومن علم
كون القران معجزا يعلم صدقه وعلمه بصدقه ينفى الارتياب
بقوله اذا نسخ الاية بالسنة وليس نسخه بالسنة نسخا من
تلقاء نفسه بل هو نسخ له بالوحى النازل عليه فهو فى الحكم كانه
نسخ اية باية وفى الناس من قال ان العقل يجيز ذلك لكنه لم
يرد ذلك فى السنة فلم يثبت فهذا وجه الا انه ليس بكلام فى هذه
المسئلة لان صاحبها مقر بجواز ذلك وانما انكر وجوده قالوا
فالواجب ان يبين لم الوجود ومن يذهب الى ذلك فله اشيا
يذكرها ويتعلق بها لان ما ذكرناها ان عرض ما يحتاج اليه
ولا يجد له اذا ثبت ذلك ان يتاوله لانه ليس يستند الى دليل
يصح له التاويل واما من قال انى لا اقول ان نسخ القران
الا بالسنة جايز فى العقل ولا يجد لان الجواز شك قد علمت

بالشرع

بالشرع المنع منه بذهاب غير معنى هذه اللفظة لان المراد بها ان نسخ
القران بالسنة من القبيل الذى شك فى حاله هل تعبد الله تعم
به ام لا وانه من حيث ما لا يجوز ذلك فيه وهذا لا يصح الامتناع
منه كما لا يصح للانسان ان يقول كان يجوز ان تعبد الله تعم بصلوة
سادسة اولا وان علمنا بالسمع انه لم تعبد بها وهذه جملة كافية
فى هذا الباب واما نسخ السنة بالكتاب فالظاهر من مذهب
الشافعى المنع منه وهو الذى صرح به فى رسالته جميعا وفى اصحابه
من يضيف اليه جواز ذلك والاول اظهر من قوله لكنه لما راى هذه
المسئلة تصعب على النظر جعل قولا اخر على حسب ما يفعله كثير منهم
واما الباقون من الفقهاء والمتكلمين فعلى جواز ذلك وتعلق من
منع ذلك بان قال اذا لم يجز نسخ القران الا بقران مساو له لم
فى الرتبة فكذلك لا ينسخ السنة بالكتاب مثل ذلك لانه جعله
مبينا فلا يجوز ان ينسخ سنته بالقران لان فى ذلك خروجا له من
ان يكون مبينا بل يوجب كون سنته مبينة بالقران والذى يمهد
فى ذلك جواز نسخ السنة بالقران والذى يدل على ذلك انه قد ثبت
ان القران اقوى فى باب الدلالة من السنة على الاحكام فاذا كانت
اقوى منها جاز نسخها به كما جاز نسخها بسنة التى هى دونها
فى القوة ومن ذهب الى المنع من جواز نسخ القران بالسنة واجاز نسخ
السنة بالقران يقول لم امنع من ذلك من حيث التساوى فى باب
الدلالة بل امتنعت من ذلك للايات التى دلت على المنع من ذلك
والا كان ذلك جايزا وان كان بعضه ادون من بعض اذا كانا

متساويين في باب الدلالة ومن ذهب الى الجواز في الموضعين كانت
هذه الشبهة عنه ساقطة فان قالوا ان الله تعالى لو نسخ سنة نبيه
باية ينزلها لامر نبيه ان يبين سنة ثانية ينسخ بها سنة
الاولى لئلا يلتبس النسخ بالبيان قيل ان الاية لا تخلو من ان
يدل بظاهرها على نسخ السنة او لا يدل بظاهرها على ذلك فان دل
على ذلك فالنسخ بها يقع والسنة يكون مؤكدة وان لم يدل الا بان
السنة جاز القول فان السنة تنسخ من حيث كانت بها يعلم
نسخ السنة الاولى واذا صح ذلك فما الذي يحوج الى بيان سنة ثانية
والاية دالة بظاهرها على نسخ السنة الاولى وكيف يلتبس ذلك بالبيان
ومن حق البيان ان يكون انما لما لا يعرف المراد به بظاهره والنسخ
بالضد منه ومن حق الدليل ان لا يتاخر عن المبين والنسخ مخالف
له واما قوله لتبين للناس ما نزل اليهم لا يمنع من ان ينسخ بسنة
قالوا لانه ليس في نسخها به اخراج لها من ان يكون قد بين
ما اريد بها وانما يبنى النسخ على ان بظاهرها اريد بها زوال الحكم في المستقبل
ومما يبين جواز نسخ السنة بالقرآن وقوع ذلك وهو ان تاخير
الصلوة الصلوات عن اوقاتها في الخوف كان الواجب ولاثم نسخ
ذلك بالمنع من تاخيرها بقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا واما
نسخ الكتاب بالكتاب فقد وقع ايضا وقد قدمنا الامثلة في ذلك
ومن ذلك انه كان حد الزانية الامساك في البيوت حتى يموت
بقوله واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم الاية وحد الرجال الاذى
ثم نسخ ذلك بقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة

جلدة

جلدة وذهب من خالفنا في ذلك الى نسخ المحصن بالرجم فاما على ما يذهب اليه اصحابنا
فانه يجمع له الجلدة والرجم جميعا ولا يسلمون ان احدهما منسوخ وهذه جملة
كافية في هذا الباب **فصل** في ذكر الطريق الذي يعرف به الناسخ
والمنسوخ ومعرفته تاريخهما يعلم الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا
بشيئين احدهما ان يكون الثاني مصرحا عن نسخ الاول لفظا او يقتضي
ذلك من جهة المعنى ولهذين الوجهين تفصيل واما ما يقتضيه
ذلك لفظا فعلى وجوه احدها ان يرد الخطاب بان الثاني قد نسخ الاول
نحو ما روي ان رمضان نسخ عاشوراء وان الزكاة نسخت الحقوق
الواجبة في الاموال وثانيها ان يرد بلفظ التخفيف نحو قوله تعالى الان
خفف الله عنكم في نسخ ثبات الواحد للعشرة بالواحد للاثنين ونحو
قوله تعالى ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقة فان لم
تفعلوا وتاب الله عليكم فنبه بذلك على وجوب اسقاط ذلك وثالثها
نحو ما روي عنه عليه السلام من قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها وعن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وكل ذلك ادلة
تقتضي زوال الحكم الثابت بنص متقدم عن نظائر ذلك الوجه لولاه لكان
ثابتا بالاول فيجب ان يكون ناسخا له والاول منسوخا به وان اختلفت
عبارته واما ما يعلم ذلك من جهة المعنى نحو ان يوجب الشيء ثم
يوجب ما يضاده على وجه لا يمكن الجمع بينهما باي وجه علم ذلك من
الالفاظ فيعلم بذلك انه ناسخ للاول فعلى هذا يجري هذا الباب
وقد يعلم ايضا الناسخ ناسخا بان اذا كان اللفظ والمعنى لا يبينان
عن ذلك وذلك نحو ما يقول الفقهاء من نسخ الوصية للوالدين

والاقربين ماته المواريث لان بظاهر الاية لا يعلم نسخ ذلك وانما
يعلم ذلك على تسليم بقوله عليه السلم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه
فلا وصية لوارث هذا وان كان عندنا غير صحيح لان عندنا تصح
الوصية للوارث فانما ذكرناه لان ذلك وجه كان يمكن ان يقع به
النسخ واما طاووس فذهب الى ان الوالدين ثبت لهما الوصية اذا
كانا كافرين فلم ينسخ الاية وانما خصصها بالخبر واما تاريخ الناسخ
والمنسوخ فيعرف من وجوه احدها ان يكون في لفظ الناسخ ما
يدل على ان بعده مثل ما قدمنا ذكره منها ان يكون الناسخ مضافا
الى وقت او غزاة يعلم انه بعد وقت المنسوخ ومنها ان يكون المعلوم
من حال الراوي لاحدهما انه صحب الرسول عليه السلام بعد
ما صحبه الاخر او عند صحبته انقطعت صحبة الاول والمعلوم
من حال الحكم الاول انه كان في وقت قبل وقت صحبة الثاني
وذلك نحو ما روي في حديث قيس بن طلق انه جاء الى النبي صلى الله
عليه واله وهو يؤسس المسجد فسأله عن مس الذكر ومعلوم
من حال ابي هريرة انه صحب النبي صلى الله عليه واله من بعده وقد
يعلم التاريخ لقول الصحابي بان يقول او يعلم ان احد الحديثين
كان بعد الاخر وليس يجب من حيث لم يجز ان ينسخ بقول
الصحابي الكتاب الا يعرف بقوله التاريخ لان التاريخ شرط
في صحة النسخ فطرق العلم به الحكاية فصح الرجوع الى قوله لانه
لا يقع فيه لبس كما صح اثبات الاحصان بالشاهدين وان لم يصح
بها الحكم بحد الزنا وليس يجب اذا علمنا التاريخ بقول الصحابي

ان

ان يقول او يعلم ان احد الحديثين كان بعد الاخر وليس يجب من حيث
لم يجز ان ينسخ بقول الصحابي الكتاب الا يعرف بقوله التاريخ لان
شرط في صحة النسخ وطرق العلم به الحكاية فصح الرجوع الى قوله لانه
لا يقع فيه لبس كما صح اثبات الاحصان بالشاهدين وان لم يصح
بها الحكم بحد الزنا وليس يجب اذا علمنا التاريخ بقول الصحابي ان نقلده اذا
اخبرنا ان كذا نسخ بل يجب ان ننظر فيما وصفه بانه منسوخ فان علمنا
انه كما قال احدنا به والا توقفنا فيه لان ذلك يجوز دخول الشبهة
فيه ولذلك لم يقبل كثير من الفقهاء قول من قال من الصحابة ان
المسح على الخفين نسخ الكتاب بما علمنا انه ليس طريقة النسخ وكذلك
لم نقبل قول من قال ان الماء من الماء منسوخ واما اذا قال الصحابي
ان كذا وكذا كان حكما ثابتا من قبل وانه قد نسخ ولم يذكر ما به نسخ
فان ابا عبد الله البصري حكى عن ابي الحسن انه كان يرجع الى قوله وذلك
نحو قول ابن مسعود حين ذكر له التشهد التحيات الزاكيات فقال
كان هذا مرة ثم نسخ بتشهده ونحو ما روي عن ابن عمر وابن
عباس في الرضاع انهما قالا كان الواجب التوقيت واما الان
فلا وذهب غيره الى انه لا يرجع الى قول الصحابي في ذلك لانه اذا كان
فيما صرح بانه ناسخ الا يكون ناسخا في الحقيقة فان اعتقد هو
فيه ذلك فغير ممتنع ان يطلق ذلك اطلاقا ولا يذكر ما لاجله انه انما قال لانه لم
يذكر انه منسوخ لامر ولو ذكره كان مما لا يقع النسخ به ولو لم
علم من حاله انما ذكر انه منسوخ لامر لا يلتبس لوجب الرجوع
الى قوله وقد يعلم التاريخ بان يكون احد الخبرين يقتضي حكما معلوما

بغير شرع والآخر يقتضي حكما شرعيا فيكون ذلك هو الطارئ على الاول نحو ما ذكر من
حديث مس الذكر لان وجوب الوضوء من مسه هو الطارئ فيصح ان ينسخ
به حديث قيس وقد يعلم ذلك بان يكون احد الحديثين يقتضي حكما شرعيا معلوم
من حاله انه المبتدأ به في الشرع والآخر يقتضي حكما ثابتا فيعلم انه بعده فالتاريخ
لا يعلم الا بهذه الوجوه التي حصرناها او ما كان بها فاما اذا عدم التاريخ فقد
بينا القول في ذلك في باب الاخبار المتعارضة وهذه الجملة كافية في هذا الباب

الكلام في الافعال فصل في ذكر جملة من احكام الافعال

ومن يضاف اليه واختلاف احوالهم اذا اردنا ان نبين احكام
الافعال فلا بد من ان نبين اولا معنى الفعل وحده ليعلم ذلك ثم نبين
حكمه فحد الفعل ما حدث وقد كان مقدورا قبل وهو على ضربين منه ما
لا صفة له زائدة على حدوثه نحو كلام الساهي والنائم وحركاته التي لا يتعداه
والضرب الآخر له صفة زائدة على حدوثه وهو على ضربين احدهما قبيح والآخر
حسن فحد القبيح هو كل فعل وقع من عالم بقبحه او متمكن من العلم بذلك على وجه
كان يمكنه الا يفعله فيستحق به الذم من العقلاء ولا ينقسم ذلك في كونه
قبيحا وقد ينقسم اسماؤه الى كفر وفسق بكبيرة وصغيرة عند من
قال بذلك واما الحسن فينقسم ستة اقسام احدها ما ليس له صفة زائدة
على حسنه وحده ما يتساوى فعله وتركه فلا يستحق بفعله مدحا ولا بتركه
ذما وهو المسمى مباحا وطلقا وغير ذلك الا انه لا يسمى بذلك الا اذا
علم فاعله ذلك او دل عليه ولذلك لا يوصف فعل القديم العقاب بالعصاة بانه
مباح وان كان بصفته لما ذكرناه من انه لم يعلم ولم يدل عليه بل من عالم به لنفسه
والثاني ما له صفة زائدة على حسنه وحده ما يستحق بفعله المدح وهو على

ضربين

ضربين احدهما لا يستحق بتركه الذم والآخر يستحق بتركه الذم فما لا يستحق
بتركه الذم هو المسمى ندبا ومستحبا ومرغبا فيه الا انه لا يسمى بذلك الا اذا علم فاعله ذلك ثم
بمثل ما قلناه في المباح وينقسم هذا القسم قسمين احدهما ان يكون نفعا واصلا
الى غير فاعله فيسمى بانه تفضل واحسان ويستوي فيه فعل القديم والمحدث في
التسمية ذلك والقسم الآخر لا يتعدى الى الغير وهو المسمى بانه ندب
ومستحب على ما قدمناه واما الذي يستحق بتركه الذم فعلى ثلثة اضرب
احدها انه متى لم يفعله الفاعل ولا ما يقوم مقامه استحق الذم وهو المسمى
بانه واجب مخير فيه وذلك نحو الكفارات الثلث وما اشبه ذلك وقضاء
الدين وغير ذلك والثاني ما اذا لم يفعله بعينه استحق الذم وهو الموصوف
بانه واجب مضيق وذلك نحو رد الوديعة ووجوب رد ما بينا ولم
الغصب بعينه وغير ذلك والثالث اذا لم يفعله من وجب عليه
ولا من يقوم فعله مقام فعله استحق الذم وذلك المسمى من فروض
الكفايات نحو الصلوة على الاموات وغسلهم ودفنهم ونحو الجهاد
وغير ذلك واما قولنا في الفعل انه مفروض واجب فعبارتان عن
معنى واحد الا انه لا يسمى فرضا الا اذا علم فاعله وجوبه او دل عليه
كما قلنا به في المباح والندب وقد يعبر بالفرض عما وقع في الشرع مقدرا و
ذلك نحو ما قيل ان ذلك من فرائض الصدقة والمراد به مقاديرها
ونحو ما روي عنه عليه السلام انه فرض صدقة الفطر صاعا من
تمر والمعنى بذلك انه قدرها ويحتمل ان يكون المراد به انه اوجبها واما
قولنا في الشيء انه سنة فهو ان النبي عليه السلام قد امر بادامته
اذا كان ندبا ثم فعله ليحتذى به وهو ماخوذ من سنن الماء اذا واليت

بين صمه ولا فصل بين ان يكون واجبا او ندبا او مباحا وربما استعملت الفقهاء
هذه اللفظة فيما يكون مندوبا اليه من الشرعيات ليفصلوا بينه وبين
الواجب فيقولون ركعتي الفجر سنة وصلوة الليل سنة وصلوة الغداة
فريضة والاصل ما قدمناه واما الفعل الحسن فعلى جميع مراتبه يقع
من كل فاعل قديما كان او محدثا الا انه يمنع من القسمة في بعض الاقسام
في افعال القديم لما قدمناه من الشرط المقصود منه واما القبيح فانه
يختلف احوال الفاعلين فيه فالقديم تعالى لا يجوز ان يقع منه شيء من
القبيح لعلمه بقبحه وبانه غني عنه واما الانبياء عليهم السلام فكذلك
لا يقع منهم شيء من القبيح اصلا كانوا من البشر او من الملائكة وكذلك
حكم الائمة الحافظين للشرع فاما من ليس بنبي ولا رسول ولا امام فانه
يجوز ان يقع منه الفعل القبيح الا ما اخبر الله تعالى عنه انه لا يختار
القبيح فيحكم بذلك من حاله وسواء كانوا من البشر او من الملائكة لا
يختلف حالهم في ذلك وقد لا يصح من الانبياء والمرسلين والائمة عليهم
السلام ما ينفر عن قبول اقوالهم وان لم يكن ذلك قبيحا وامثلة كثيرة
لا يحتاج الى ذكرها هنا ويجوز ان يختص الا عليهم السلام بافعال شرعية
دون غيرهم وكذلك يجوز في احاد الامة ان يختص واحد منهم بشيء
من الشرع دون غيره فهذه جملة كافية في هذا الباب ان شاء الله تعالى

فصل في ذكر معنى التاسي بالنبي عليه السلام وهل يجب اتباعه
في افعاله عقلا او سمعا وكيف القول في التاسي لا يكون الا باعتبار شيئين
احدهما صورة الفعل والثاني الوجه الذي وقع عليه الفعل والذي يدل
على ذلك انه عليه السلام لو صلى لم يكن لنا اتباعه والتاسي به ليصوم

بان يصوم

بان يصوم او يحج او يعتكف وانما كان كذلك لمخالفة افعالنا الفعل عليه السلام وكذلك
لو صلى عليه السلام على جهة الندب لم يكن من صلى على جهة الوجوب متبعا له وكذلك
اذا صلى على جهة الوجوب لم يكن من صلى على جهة الندب متبعا له ولا متاسيا
به وانما كان كذلك لمخالفة لفظه فعلنا في الوجه الذي وقع عليه الفعل وكذلك
لو اخذ من انسان دراهم على جهة الزكاة لم يكن منا اخذ الدراهم منه مثلا غصبا
او ثمن مبيع متبعا له لمخالفة الوجهين على ما قلناه بل متى كان فعلنا مخالفا
في الوجه كان ذلك مخالفا له كما لو خالف فعلنا الفعل في الصورة على ما بيناه
وقد كان يصح من جهة العقل ان يلزمنا جميع افعاله التي يفعلها وان لم
يراع وجوه ما يفعله وسواء فعله على جهة الوجوب والندب ويكون
واجبا علينا ذلك على كل حال لكن ذلك يحتاج الى دليل شرعي ولم يدل دليل
على ذلك اصلا ولو دل الدليل عليه لما كان ذلك اتباعا له ولا تاسيا به بل
يكون واجبا علينا لقيام الدلالة على ذلك لانه اذا فعل الفعل على جهة الوجوب
او الندب او الاباحة وفعلناه على غير ذلك الوجه لا يكون متبعين له لما
قلناه فاذا ثبت ان معنى التاسي ما قلناه وجب ان يراعى فيه حصول
العلم بصورة الفعل وبالوجه الذي حصل عليه الفعل ليصح لنا التاسي
به والوجه الذي يقع عليه الفعل على ضربين احدهما يقارن الفعل
نحو نية الوجوب او الندب او الاباحة وهذا هو الذي يبنى عليه
هذا اللفظ على الحقيقة والثاني المعنى الذي له ان يفعله وان لم يصح ان
مقارنا وذلك نحو ان يزيل النجاسة عن ثوبه لاجل الصلوة وانما
يكون الواحد منا متبعا له بان يزيله لما ازاله فاما من ازاله تنظفا
فلا يكون متبعا له وكذلك ان توضأ لازالة الحدث والصلوة فاتباعه

له انما يكون بان يفعل على هذا الوجه فاما موافقته له عليه السلام في الفعل فيطلق
على وجهين احدهما ان يراد به مساواته في صورة الفعل والثاني مساواته في
صورته وفي الوجه الذي وقع الفعل عليه وهذا اظهر في الاستعمال واما
مخالفته فقد يكون في القول والفعل لان المخالفة معا في الفعل هو ان يعلم بالدليل
وجوب التاسي به فاذا لم يتاس به كان مخالفا له فاما اذا لم يدل الدليل
على ذلك فان هذه اللفظ لا يستعمل الا على ضرب من المجاز ولذلك لا يقال ان
الحايض خالفت النبي عليه السلام في ترك الصلوة فاما مخالفته في القول هو
ان يامرنا بفعل فلا نفعله او نفعل خلافه فنكون مخالفين له واما اتباع
الماموم للامام في الصلوة فعند اكثر الفقهاء جار على الوجه الذي قدمناه و
منهم من اجاز ان يكون الامام مؤديا فرضا والماموم ان يكون متنفلا
ولمن ذهب الى ذلك ان يقول انما قلت ذلك لدليل دل عليه والا فالظاهر من
اتباعه يقتضي خلاف ذلك وله ايضا ان يقول ان اتباعه لم يصح بان
يفعل الفعل متعقبا له او بان يوافق في نية الصلوة فقط دون وجوبها
او ندبها فليس في ذلك نقضا لما قدمناه وقد وصف من انكر جواز التاسي
به عليه السلام في افعاله بانه مخالف لكن هذا الخلاف يرجع الى القول
لا الى الفعل واما الذي يدل على انه لا يجب من جهة العقل التاسي به
واتباعه في افعاله ان مصالح العباد يجوز ان تختلف في الشرعيات
كما ثبت في كثير من ذلك الا ترى ان الحايض يفارق حكمها الطاهر
وحكم الغني يفارق حكم الفقير في وجوب الحج والزكاة عليه وكذلك يخالف
حكم الصحيح حكم العليل في كيفية اداء الصلوة وكذلك يخالف حكم المسافر
حكم الحاضر واشباه ذلك اكثر من ان يحصى واذا ثبت ذلك فلا يمتنع ايضا

ان

ان يكون مصالح النبي عليه السلام مختصة ويكون حالنا بخلاف حاله بل
ربما كان مفسدة لنا حتى متى فعلناها كنا عاصين فاذا ثبت ذلك
وجب الرجوع في مشاركته له في ذلك الى السمع فان دل الدليل عليه حكم به
والا بقي على الاصل على ما بيناه ويفارق افعاله عليه السلام في هذا الباب
اقواله لانه بعث ليعرفنا مصالحنا وتعريفه لنا ذلك يكون بالقول
فلو لم يرجع الى قوله لادى الى خروجه من ان يكون رسولا وليس كذلك
فعله ولانه اذا امرنا بشيء فقد اراده منا فيجب ان نفعله ان كان واجبا
وان نرغب فيه ان كان ندبا ولا يجب ان نفعل فعلا رايناه يفعله
لان ذلك لا يدل على انه اراده منا ويدل على ذلك ايضا ان افعاله تخصه
ولا تتعدى الى غيره الا بدليل واقواله تتناول غيره وانما يعلم انه داخل
فيها بدليل فعلم بذلك الفرق بين القول والفعل فان قيل ان
هذا المذهب يوجب عليكم القول بان تجوزوا مخالفته في جميع افعاله
الشرعية وتجويز ذلك يقتضي التنفير عن قبول قوله فيجب الحكم بفساده
قيل لهم لا خلاف ان النبي عليه لو نص لنا على ان لنا مخالفته في افعاله
الشرعية لجاز ولم يوجب ذلك التنفير عن قبول قوله فكذلك اذا دل العقل
على ما ذكرناه يجب القول بجوازه ولم يوجب ذلك التنفير عن قوله وكذلك
لو خص بجميع افعاله لم يوجب التنفير عن قبول قوله وصحة ما قلناه لا
يبين فساد قول من قال ان افعاله على الوجوب عقلا واما الذي يدل
على وجوب التاسي به في جميع افعاله الا ما خص به من جهة السمع ما
لا خلاف فيه بين الامة في الرجوع الى افعاله عليه عليه السلام في
تعرف الاحكام في الحوادث كما انه يرجع الى اقواله عليه السلام

فى مثل ذلك فاذا صح ذلك فكما ان اقواله حجة يجب ان يكون افعاله ايضا حجة
ولا خلاف فى انه اذا فعل على وجه الاباحة وعلم ذلك من حاله لا يجوز ان
يفعل على وجه الوجوب ولا ان يحكم بوجوبه علينا وانما اختلفوا فى افعاله
التى لا نعلم على اى وجه وقعت منه هل يحكم بوجوب مثلها علينا ام لا
ولم يختلفوا فى ان افعاله التى هى عبارة نحو الصلوة والصيام يجب التاسى
به فيها واختلفوا فيما عدا ذلك فمنهم من يقول لا يجب التاسى به الا بدليل
يخص ذلك ومنهم من يقول ان ما دل على وجوب التاسى به فى بعضه
يدل على التاسى به فى سايره فجميع افعاله سواء فى انه يتاسى به الا ما استثنى
منها وما قدمناه يدل على صحة ذلك وقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول
الله اسوة حسنة وقوله تعالى فاتبعوه يدلان على ان لنا التاسى به واتباعه
فيما يصح اتباعه فيه من قول او فعل وما ظهر من حال الصحابة من رجوعهم
افعاله عليه السلام نحو ما روى عن عمر انه قبل الحجر وقال اعلم انك حجر
لا تضر ولا تنفع ولولا انى رايت رسول الله قبلك ما قبلتك ورجوعهم
الى ازواجه عليه السلام فى ثبوت ما كان يفعله فيفعلونه يدل على ذلك
ايضا نحو ما روى عن ام سلمة انها سئلت القبلة للصايم فاجابت
ان رسول الله صلى الله عليه واله كان يفعل ذلك فرجع السايل
اليها وقال ان الله غفر لنبيه عليه السلام ما تقدم من ذنبه وما
تاخر ولسن سبيله سبيل غيره فاخبرت رسول الله صلى الله عليه واله
بذلك فانكر ذلك وقال انى لارجو ان اكون اخشاكم لله يدل على ذلك
ايضا واعلم ان التاسى به انما يكون فيما يعلم حكمه نفعله فاما اذا فعله
ذلك لان القول قد دل على وجوبه لا لانه عليه السلام فعله ولا معنى

لقوله

لقوله من قال لنا ان نتاسى به فى ذلك كما انا لا نقول انا نتاسى به فى العقليات لان ما لم يفعل لدليل
بالطريق الذى عرف به وجوب العقل به فعرف وجوبه خلى لنا ذلك فصل فى الدلالة على
ان افعاله عليه السلام كلها ليست على الوجوب ذهب مالك واصحابه وطايفة من اصحاب الشافعى
الى ان افعال النبى عليه السلام كلها على الوجوب وذهب الباقون الى انها ليست على الوجوب واختلفوا
فقال بعضهم الى انها على الاباحة وقال بعضهم انها على الندب وقال بعضهم موقوفة على الدليل
وذهب المتكلمون وابو الحسن الكرخى الى ان افعاله عليه السلام على اقسام فمنها ما يكون بيانا لمجمل
فى حكم المبين ان كان واجبا فعلى الوجوب وان كان ندبا فعلى الندب وان كان مباحا
فعلى الاباحة ومنها ما يكون امتثالا للخطاب وذلك لا مدخل له فى هذا الباب لان الخطاب
اذا كان منا ولا ونبينا ولنا على العموم فعلينا امتثاله كما عليه ذلك ومنها ما يكون فاعلا
له على ما يقتضيه العقل او انه يفعله لمصالح الدنيا وذلك ايضا لا مدخل له فى هذا الباب
وينبغى ان ومنها ما يفعله من الشرعيات فهذا يجب ان نعلم وجه النبى عليه وقع فعله
فيه بان يفعل على ذلك الوجه ولا يصح ان يقال فى جملتها انها على الوجوب او على الندب او
على الاباحة والذى يدل على ذلك انا قد بينا ان ذلك لا يجب من جهة العقل فى الفصل
الاول وادلة السمع خالية من ذلك فيجب ان لا يقضى بكونها على الوجوب ويدل على ذلك ان
فعله عليه السلام اذا كان يقع على وجوه كثيرة فليس يخلو من ان يكون على الوجوب من غير اعتبار ذلك
الوجه فالواجب ان يحكم بوجوب الفعل علينا وان علمنا انه فعله على طريق الندب او الاباحة وهذا
باطل بالاجماع وان كانت على الوجوب بان يعتبر الوجوه التى عليها يقع فهذا مناقض لان اعتبار
وجوه يمنع وجوب جميعه ويدل على ذلك ايضا ان ظاهر فعله لا يعلم وجوبه عليه فبان لا يعلم
وجوبه علينا اولى ويخالف العقول فى ذلك لان القول عنه عليه السلام يعلم وجوب ما بينا وله
علينا دونه من حيث كان امر لنا ويختص بنا دونه وليس كل فعله لانا نتبع له فيه فاذا لم يدل
على وجوبه عليه فان لا يدل على وجوبه علينا اولى ويدل على ذلك ايضا ان فعله عليه السلام لا يدوم

في جميع الاحوال بل قد يتركه احيانا كما يفعله احيانا واذا صح ذلك فليس ان يحكم بوجوبه
لانه فعله باولى من ان نحكم بوجوب تركه لانه تركه اذ القول فعل منه فهو بمنزلة
الفعل في ذلك ويفارق ذلك الامر الذي ليس تركه بمنزلته فيما يختص به وهذا
معتمد ما يستدل به في هذا الباب دون ما اكثر الناس فيه واما من خالف
في هذا الباب فليس يخلو خلافه من ان يقول ان ذلك يجب من جهة
العقل من حيث كان ينافي الفصل انه لا يمتنع ان يخالف حالنا حاله في
الصلاح وذلك يبطل ما قالوه او يقول ان ذلك واجب لدليل سمعي دل
على ذلك فالواجب علينا ان نبين ان ما ادعوه دليلا او تعلقوا به
ليس فيه دلالة على حال لانا لا ننكر ان يقوم على وجوبه دليل لكن لم يثبت
ذلك وقد استدل القوم على ذلك باشياء منها قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره قالوا فحذرنا عن مخالفته والامر يتناول الفعل
كما يتناول القول لان الله تعالى قال يدبر الامر من السماء الى الارض
قال واليه يرجع الامر كله وقال وما امر فرعون برشيد واذا
ثبت ان الامر يتناول الفعل كما يتناول القول وجب ان يكون افعاله
عليه السلام على الوجوب والا لم يجب التحذر من مخالفتها والجواب
عن ذلك ان الاية لا يدل على ما قالوه من وجوه احدها ان لفظ الامر
موضوع في الحقيقة للقول بدلالة ما قدمناه في اول الكتاب في باب الاوامر
واذا صح ذلك لم يتناول الاية الفعل وذلك يسقط التعلق بها وما
تقدم من قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا
يدل على ان المراد بالاية القول دون الفعل وانه اراد ما يدعوهم اليه
وامرهم به ومنها انه قيل ان الهاء في قوله عن امره يرجع الى اقرب

المذكورين

المذكورين وهو الله تعالى واذا ثبت ذلك فحملها على الرسول ورجوعها اليه حتى
يمكن الاستدلال بها لا يصح ولا يمكن ان يقال انهما يرجع اليهما لان
الكناية عن واحد فكيف يحمل على الاثنين ومنها ان قوله فليحذر الذين
يخالفون عن امره لا يمكن حمله على العموم ولا بد من كون القول مرادا
به واذا وجب ذلك فلا يجوز ان يراد به الفعل فهذا انما يعتمده من
ذهب الى ان العبارة الواحدة لا يراد بها المعنيان المختلفان وقد بينا
ان الصحيح خلاف ذلك فالمعتمد اذا ما قدمناه ويجري مجرى ذلك ايضا
ان يقال ان التحذير من المخالفة يقتضي وجوب الموافقة والموافقة
له عليه السلام في الفعل يقتضي ان يفعل الفعل على الوجه الذي فعل على
ما قدمناه القول فيه وذلك يبطل كون افعاله كلها على الوجوب و
استدلوا ايضا بقوله تعالى فاتبعوه وانه امرنا باتباعه وامره تعالى
على الوجوب فيجب كون اتباعه في افعاله واجب وهذا يبطل بما قدمناه
من تفسير الاتباع لانا قدمنا ان المتبع له انما يكون متبعا اذا فعله
على الوجه الذي فعله ومتى فعله على غير ذلك الوجه لا يكون متبعا بل يكون
مخالفا ويجري ذلك مجرى ان يفعل فعلا اخر لان اختلاف الوجهين
في الفعل الواحد يجري مجرى فعلين وقد قال قوم في الجواب عن
ذلك ان المتبع فيه محذوف فذكره لانه لا يصح اتباعه في اشياء مختلفة
وهذا ليس بصحيح لان لقائل ان يقول ان ظاهره يقتضي وجوب
اتباعه في كل ما يصح ان يتبع فيه واستدلوا ايضا بقوله تعالى لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة وانه اذا جعله اسوة لزمنا التاسي
به سيما وقد قال في سياق الاية لمن كان يرجو الله واليوم الاخر

ليس بتهديد ولا وعيد لان الرجا انما يكون في المباح فنحن فكانه قال لمن كان
يرجو ثواب الله والثواب قد يستحق بالندب كما يستحق بالواجب
وقد قيل في الجواب من ذلك ان الله تعالى لما قال لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة ولم يقل عليكم دل على انه رغبنا في ذلك وذلك لا يقتضي
الوجوب والاول اقوى واستدلوا ايضا بقوله تعالى واطيعوا الله
واطيعوا الرسول والاستدلال بذلك لا يصح لان طاعته لا يكون
الا بفعل ما امر به وليس للفعل في ذلك مدخل الا ان يقترن به قول
يقتضي التاسي به واستدلوا ايضا بقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه
وما نهاكم عنه فانتهوا والتعلق بذلك ايضا لا يصح لان معنى قوله
وما اتاكم ما اعطاكم واداه اليكم وذلك لا يصح الا في القول الذي نسمعه
منه ويسلم لان سمعنا له وحفظنا اياه وامتثالنا له يجري مجرى
ما اتانا وناولنا له واستدلوا باخبار رووها في هذا الباب كلها اخبار احاد
لا يصح الاعتماد عليها في هذا الباب وما قلناه في تاويل الايات قلنبه
على طريق القول فيها نحو ما روي عنه عليه السلام انه خلع نعله في
الصلوة فخلعوا نعالهم فسالهم وما شانكم لان ذلك انما يدل
على ان ما فعلوه حسن يجوز فعله ولا يدل على انه واجب لا يجوز
خلافه واستدل بعضهم على ذلك بان قال ان الفعل اكد من القول
لانه كان عليه السلام اذا اراد تحقيق امر فعله ذلك ليحتذى
به كذلك فعل في غير شي من المناسك والوضوء والصلوة وغيرها
فيجب ان يكون الفعل على الوجوب اوكد وهذا يبطل بما قدمناه لان
لان القول يقتضي انه قد اراد منا ما يقتضيه الفعل بخلاف

وانا

وانما يكون فعله تخفيفا للامر اذا وقع عقيبه فيقع موقع التاكيد واما اذا كان
مبتدا فلا يصح ذلك فيه واستدل بعضهم بان قال ان الوجوب اعلى مراتب
الفعل فاذا عدمنا الدليل على اي حال الفعل وعلى اي وجه اوقعه لزمنا
التاسي فيه فيجب ان نحمله على الوجه الذي هو اعلى مراتبه وهذا
كلام ليس تحته فايدة لان كون الوجوب اعلا لا على ما قاله لا يقتضي
ان حالنا كحاله ولا ان ما فعله واجب علينا فما في ذلك مما يتعلق به
واما من قال ان فعله على الندب او الاباحة فقوله يبطل بمثل ما ابطلنا
به قول من قال انها على الوجوب سواء فلا فايدة ليزداد القول فيه
وهذه جملة كافية في هذا الباب والله الموفق للصواب فصل
في ذكر الوجوه التي تقع افعاله عليه السلام وبيان الطريق الى معرفة
ذلك افعال النبي عليه السلام على ثلثة اقسام فعل وقول واقرار
الفاعل على فعله وهي تقع على ثلثة اقسام واجب وندب ومباح فما
هو فعل له عليه السلام ينقسم ثلثة اقسام للبيان لما هو بيان له
والى امتثال الخطاب والى ابتداء فما هو هو بيان لمبين على ضروب
منها بيان المجمل ومنها تخصيص العموم ومنها النسخ وينقسم قسمة
اخرى ومنها ما هو قضاء على الغير ومنها ما هو متعلق بالغير ومنها
ما لا يتعلق باحد فليس يخرج عن هذه الاقسام شي من افعاله الليس
عنه فاما ما لا تعلق لها بالشرع فلا طائل في ذكره ونحن نبين الطريق
الى معرفة كل واحد من هذه الاقسام لان معرفة طرقها مختلفات
الذي به يعلم ان فعله بيان فهو ان يعلم انه فعله مقدمة ما يحتاج
الى بيان وتقدم هناك قول يمكن ان يكون بيانا له فيعلم حينئذ

ان الذي يمكن تبيين ذلك بيان والا ادى الى عدم البيان مع الحاجة اليه
ومنها ان يعلم ثبوت ما يحتاج الى بيان وتبينه عليه السلام الى ان ما
فعله بيان له بقول او غيره وقد نعلم ان فعله تخصيص العموم بان يقتضي
رفع ما يقتضيه العام وقد تقدم القول في ذلك وكذلك قد مضى القول
فيما يكون من فعله نسخا في موضعه ويعلم ان فعله بيان على جهة
الاباحة او الندب او الوجوب بحسب ما يحصل لنا من العلم بالمبين
لانا بينا ان بيان الشيء في حكمه وقد مضى القول فيه واما ما لم يعلم
ان فعله امتثال فهو ان يتقدم علمنا بخطاب يقتضي وجوب ذلك
الفعل عليه على الحد الذي فعله فيعلم به انه امتثال للاية وان كذلك
القول اذا اقتضى الندب او الاباحة واما ما به يعلم ان فعله ابتداء
شرع فهو ان يعلم عدم هذين الوجهين وانه ليس قول يقتضي
ما اقتضاه ذلك الفعل واما ما به يعلم فعله من تركه والفصل بينهما
وبين اقراره غيره على الفعل فالذي يجب ان يعلم في ذلك حكم تركه واقراره
لان ما عداه لا اشكال فيه اما تركه لما يتركه فقد يكون تركا للامر
يخصه وليس لذلك مدخل في هذا الباب وقد يكون تركا لفعل يقتضي
بعض الخطاب وجوبه فذلك تخصيص له واذا ترك النبي عليه السلام
قطع يد سارق اقل من ربع دينار مع انه لا وجه يقتضي اسقاط قطعه
علم بذلك ان القدر الذي سرق لا يستحق به القطع فاما اذا جوزنا
ان يكون ما لم ترك قطعه امرا اخر فلا يدل على ذلك ولو تركه عليه السلم
الفعل في وقت اقتضى القرآن وجوبه فيه لقد ذلك نسخا او تخصيصا
واذا ترك عليه السلم عنده قيامه الى الثالثة الرجوع الى القعود دل

على انه

على انه ليس من اركان الصلوة واما تركه الصلوة في وقت لعذر فليس يدل على
سقوطها بل يجوز ان يؤخره الى وقت اخر واما اقراره الغير على فعل فانه كان
لم يتقدم منه بيان قبحه فان اقراره يدل على حسنه لانه لو لم يكن حسنا
لنبه قبل فعله فضلا على ذلك في حال الفعل وان كان قد تقدم بيان قبحه
نظر فيه فان كان قد علم من حاله انه يظن انه اذا انكره ترك المنكر
عليه فعله فلم ينكره دل على حسنه وان لم يعلم ذلك من حاله نظر فان كان
قبح ذلك مستفادا بالشرع لا بالعقل فاذا لم ينكره ولم يجر ما يجري مجرى
الانكار دل على حسنه لانه اذا كان قبيحا ويعلم قبحه من جهته فاقر عليه
اوهم انه منسوخ فادى تركه المنكرين لذلك الى التنفير عن القول منه فعلى
يجب ان يجري اقراره واما الطريق الذي به يعلم ان فعله مباح فوجوه
منها انه لو كان قبيحا لما فعله فيعلم بذلك انه حسن فاذا عدمنا الدليل
على وجوبه او كونه ندبا علمنا انه مباح ومنها ان يعلم قبوله انه مباح
بان ينص عليه ومنها ان يكون فعله بيانا لحكم يقتضي فعلا مباحا فاما
الطريق الذي به يعرف كون فعله ندبا فبان يعلم ان ما فعله قربة
سعته ويعلم ذلك بوجوه منها ان يكون بيانا للندب ومنها
ان يكون ما يفعله عليه السلام تارة في وقت مخصوص ويتركه اخرى
بلا عذر ومنها انه قصد الى فعله في الصلوة مرة ولم يفعله اخرى
مع وجود الصلوة ومنها ان يعلم انه قد مدح عليه ولم يذم على تركه
ولم ينكر ذلك فاما ما به يعلم ان فعله وقع على جهة الوجوب فاشياء
منها ان يكون بيانا للواجب ومنها ان يكون مما لو لم يكن واجبا لما
جاز ان يفعله نحو ان تركع في الصلوة ركوعين على سبيل القصد

ومنها ان يفعله على وجه قد صار امارة للوجوب نحو ان يوذن للصلوة و
ياخذ من مال غيره بعد الحد والاحصار فبهذه الوجوه وما شاكلها يعلم
حال فعله عليه السلام واما ما هو قضاء على الغير فالحال في انه قضاء
على الغير ظاهر ويكون على وجوه لكن جميعها سوآء في ان قضاه يلزم
المقضي عليه هذا اذا كان حكما واما اذا كان جوابا لسوال فقد سوغ
فيجب ان يعلم بحكم فيه بوجوب او غيره بحسب الدلالة واما ما يتعلق
بالغير من فعله فنحو مدح ومذمه وعقابه اما المدح فانه يدل على
ان الممدوح عليه ندب واما الذم فانه يدل على ان الفعل الذي ذمه عليه
قبيح فان ذمه لانه لم يفعل الفعل او تركه دل على وجوبه واما عقابه
الغير على بعض الافعال فانه يدل على قبحه ويدل مع ذلك على انه كبيرة
عند من قال بالصغاير فينبغي ان يجري مجرى افعاله عليه السلام على
هذه الوجوه فيبتغى فيها على الوجه الذي عليه يقع وبالله التوفيق

فصل في ذكر افعاله اذا اختلفت هل يصح فيها التعارض ام لا

يصح التعارض في افعاله عليه السلام لان التعارض انما يقع في فعلين
ضدين او فعل الشيء وتركه ونحن نعلم انه لا يقع عنه عليه السلام الفعلان
الضدان ولا الفعل وتركه في حال واحدة وانما يقع منه الفعل في حال
وضده في حال اخرى وما يقع منه في حالين وان تضادا فانه يمكن التاسي
به فيهما كما يمكن امتثال الامر والنهي اذا تضمنا فعلين في حالين
وما هذه حاله لا يصح التعارض فيه فصار فعله في هذا الباب مخالفا
لقوله ولهذا لا يصح نسخ فعله في الحقيقة وذلك ان فعله الاول
لا ينتظم الاوقات حتى يكون فعله الثاني ناسخا له ولا رافعا له

لتناوله الاول على ما بيناه من نسخ القول لكن الامر وان كان كذلك
فان الفعل الاول اذا علم انه قد اريد به اقامته في المستقبل صح كون
ما بعده ناسخا له وذلك لان الفعل اذا وقع هذا الموقع جرى مجرى
قول يتناول ايجاب الفعل في الاوقات المستقبلة فكما يصح النسخ
بقوله هذا حاله فكذلك يصح نسخ الفعل اذا كان هذه صفته وقد بينا
ان النسخ قد يدخل في غير القول من ادلة الشرع كما يدخل في القول
وانه يخالف التخصيص الذي من حقه ان يتناول الفعل الى غاية فقط
وليس لاحد ان يعترض ما قلناه من نسخ الفعل بالفعل بان
يقول كيف يصح نسخ الافعال وليست بافعال لان ما بيناه قد
اسقط ذلك فاما تخصيص الفعل بالفعل قد يصح لان الفعل لا يتناول
اشيآء يخص منها بعضها فاما من جهة المعنى فان التخصيص في
الفعل انما يكون بان يعلم ان المراد بالفعل الاول جميع المكلفين
وذلك الفعل واجب فاذا رايناه قد اقر بعضهم على تركه او مدحه
عليه علم انه مخصوص من جملتهم وسوآء كان المدح والاقرار منه
عقيب الفعل الاول او بعده بزمان متراخ على ما ذكرناه لا دون
ذلك الا اذا كان عقيب الفعل الاول على حد ذلك عنده واما تخصيصه
عليه السلام نفسه فانه لا يصح لان التخصيص يدل على ان المخصوص
من الجملة لم يرد وفعله عليه السلام قد ابانا عن انه مراد فيستحيل
تخصيصه بنفسه في الحال على هذا الوجه فاما في المستقبل فانه لا يمتنع
ذلك فيه واما القول في فعله وامره اذا تضادا او تعارضا فانه يجب
ان ينظر فيهما فان كان القول مقدما وقد مضى الوقت الذي يجب

فعله فيه ثم فعل عليه السلام ما يعارض ذلك فهو نسخ وذلك نحو قتل
الشارب الخمر في المرة الرابعة بعد قوله فان شربها الرابعة واقتلوه على
ما يروونه مخالفونا وانما ذكرناه مثالا ولو ثبت فان ذلك قبل مجي الوقت
الذي تعبدنا بالفعل فيه فلا يصح ان يكون نسخا بل يحمل على انه
مخصوص لان النسخ قبل الوقت لا يجوز فاما اذا تقدم ثم وجد القول
الذي يقتضي رفع ما اقتضاه الفعل فذلك نسخ لا محالة لانه متاخر عن
حال استقرار الفرض فان لم يعلم المتقدم من المتاخر وكان قوله يقتضي
وجوب الفعل اذا خطره وكان فعله يقتضي خلاف ذلك فالاخذ بالقول
اولى لان فعله لا يتعداه الا بدليل وحق قوله ان يتعداه ولا يصح
ان يكون مقصورا عليه فاذا صح ذلك واجتمعا فالواجب ان نتمسك
بقوله ونحمل فعله على انه مخصوص به لان قوله لا يصح فعله قصره
عليه ويصح قصر فعله عليه فاذا اجتمعا فان نتمسك بالقول
الذي من حقه ان يتناولنا اولى من الفعل سيما وقد ثبت ان
اقواله على الوجوب وان افعاله موقوفة على الدلالة وكل ذلك يوجب
ترجيح قوله على فعله عليه السلام فصل في انه عليه السلام
هل كان متعبدا بشريعة من كان قبله من الانبياء عليهم السلام
ام لا عندنا ان النبي عليه السلام لم يكن متعبدا بشريعة من
تقدمه من الانبياء لا قبل النبوة ولا بعدها وان جميع ما تعبد
به كان شرعا له ويقول اصحابنا انه عليه السلام قبل البعثة كان
يوحى اليه باشياء تخصه وكان يعمل بالوحي لا اتباعا لشريعة قبله
واما الفقهاء فقد اختلفوا في ذلك والمتكلمين فالذي ذهب اليه

اكثر

اكثر المتكلمين من اهل العدل وهو مذهب ابي علي وابي هاشم انه لم يكن متعبدا بشريعة
من تقدمه وان جميع ما تعبد به كان شرعا له دون من تقدمه وحكى ابو عبد
الله عن ابي الحسن انه ربما نصر هذا وربما نصر خلافه في العلماء من قال
انه كان متعبدا بشريعة من تقدمه واختلفوا فمنهم من قال تعبد
بشريعة ابرهيم ومنهم من قال تعبد بشريعة موسى واختلف المتكلمون
في انه عليه السلام قبل البعثة هل كان متعبدا بشي من الشرايع ام
لا فمنهم من قطع على انه كان متعبدا بشريعة بعض من تقدمه
من الانبياء ومنهم من قطع على خلافه ومنهم من توقف في ذلك
وجوز كلا الامرين والذي يدل على ما ذهبنا اليه اجماع الفرقة المحقة
لانه لا اختلاف بينهم في ذلك واجماعها حجة على ما نستدل عليه ان شا
الله تعالى ويدل على ذلك ايضا ما ثبت بالاجماع من انه عليه السلام
افضل من ساير الانبياء عليهم السلام ولا يجوز ان يومر الفاضل
باتباع المفضول على ما دللنا عليه في غير موضع فان قيل لم لا يجوز
انه كان قبل النبوة افضل من ساير الانبياء قلنا لم يخص احد فضله
على ساير الانبياء بوقت دون وقت فيجب ان يكون افضل في جميع الاوقات
ويدل على ذلك انه لو كان متعبدا بشريعة من تقدمه لوجب ان لا يضاف
جميع شريعته اليه لان ما يكون فيه متعبدا بشريعة من تقدمه
فانما يكون شرعا لذلك المتقدم ويكون في حكم المودي عنه فكان
يجب ان لا يضاف جميع الشرع اليه كما لا يضاف الشرع الى من
يودي عنه عليه السلام لما كان مودياً عنه عليه السلام وفي علمنا
باضافة جميع الشرع اليه دليل على انه لم يكن متعبدا بشرع من

تقدم ويدل على ذلك ايضا لو كان متعبدا بشرع من تقدم لم يخل من ان يكون
متعبدا بشرع موسى عليه السلام او عيسى لان شريعة من قبلهما
مندرسة وهي مع ذلك منسوخة بشريعتهما فان قالوا كان متعبدا
بشريعة موسى فان ذلك فاسد من حيث كانت شريعته
منسوخة بشريعة عيسى عليه السلام فان قالوا كان متعبدا
بشريعة عيسى فسد ذلك من وجهين احدهما ان شريعته
قد انقطعت واندرس تحملها ولم يتصل كاتصال نقل المعجزة
التي تقتضي ما هي عليه نقلها واذا لم يتصل لم يصح ان يعلم وفي
ذلك اخراج له من ان يكون متعبدا بها والثاني ان القول
بذلك يبطل ما يعتمدون عليه من رجوعه الى التوراة في رجم
اليهوديين لانه كان يجب ان يرجع الى الانجيل دونها
ويدل على صحة ما قلناه ان الذي يخالف في ذلك لا يخلو من
انه يعتمد بشريعة موسى عليه السلام بان دعاه موسى
الى شريعته ما لم تنسخ والحجة قائمة عليه بذلك ونقول
انه تعبد لو بشريعة موسى عليه السلام بان امر بالتمسك
بها امرا مبتدا او انه كان يحتاج ان يرجع اليهم في تعرف
ما يتمسك به من شريعته او نقول انه تعبد بشريعتهم
بان امر باشياء قد كانت شريعته لو ان علمنا هو من
جهة الله تعالى فان ذهبوا الى ما قلنا اولا فليس يخلو من
ان نقول انه عليه السلام كان يمكنه ان يعرف شريعتهم
من غير جهة الله تعالى بل بالرجوع اليهم في تعرف ذلك او نقول

ماكان

ما كان يصح له ذلك وانما كان يعرف ذلك من قبل الله تعالى فان قالوا بالاول
فهو خلاف في المعنى والذي يبطل قولهم اشيا منها ما استدل به ابو علي
وابو هاشم من انه عليه السلام لو كان متعبدا بشريعة من قبله
لكان لو يتوقف في قصة الظهار وقصة الميراث وقصة الافك
على نزول الوحي عليه لان هذه الحوادث معلوم ان لها احكاما
في التوراة ظاهرة فيما بينهم فلو كان متعبدا بذلك لرجع الى التوراة
وبحث عن حكمها كما بحث بزعمهم عن الرجم فلما كان يوقفه على
الوحي يجري مجرى توقفه في شيء قد بين له على الوحي وفي
فساد ذلك دليل على انه لم يكن متعبدا الا بما بين له ثم عليه
وكان يجب ايضا ان يرجع الصحابة في معرفة الاحكام الى
التوراة واهلها كرجوعهم الى القران وفي تركهم ذلك دليل
على انهم لم يتعبدوا بذلك ولا النبي عليه السلام ومنها النبي
عليه السلام صوب معاذا في قوله اجتهد رايي عند عدم
الكتاب والسنة فلو كان متعبدا بشريعتهم لعده في جملة ذلك
ولنبه معاذا على خطائه في ترك ذلك وان ارادوا القسم الاخير
فليس في ذلك خلاف ولا يوجب ذلك ان يكون متعبدا بشرع
من تقدم لان الامر مثل شريعتهم اذا ورد عن الله تعالى
وبين المامور به فذلك تعبد من الله تعالى ابتداء وليس يجب اذا
امر بفعل شرعه موسى ان يكون النبي متعبدا بشريعتهم لانه
لا فصل بين ان يتعبده بذلك الفعل بان يذكره ويبين صفته
وبين ان يلزمه وينسبه الى موسى عليه السلام لان في الحالين

جميعا هو الله تعـ للتعبد به واما من قال انه عليه السلام كان
متعبدا بشريعة موسى عليه السلام وقال انه كان لا يصح ان
يعرف الشريعة من جهته فقد ناقض لان التعبد بشريعته
يقتضي صحة العلم بها من جهته واما من قال انه تعبد باشياء
من شريعته بامر مبتدأ واخر ان يرجع في معرفته ذلك
اليوم فالذي يدل على بطلان قوله ما قدمناه من الادلة وان كان
هذا الوجه لا يقتضي كونه متعبدا بشريعتهم اذا امر بذلك امر مبتدا
لو صح لما ادعوه فكيف وذلك لا يصح واعلم انه لولا ما قدمناه
من الدليل على كونه افضل الانبياء عليهم السلام ما كان يمتنع
عقلا ان نتعبد بشريعة من تقدم من الانبياء لانه كما يجوز
ان نتعبد بخلاف شريعتهم جاز ايضا ان نتعبد بمثل شريعتهم
لان المصالح تختلف وتتفق وكلا الامرين يجوز فيها فلا يمتنع
ان يعلم الله تعـ ان صلاح النبي الثاني وصلاح امته في خلاف
شريعة الاول فيتعبده به وعلى هذا جرت سنة الله تعـ في اكثر
الانبياء ولا يمتنع ايضا ان يعلم ان صلاح الثاني وامته في مثل
شريعة الاول فيتعبده بها وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا
يجوز لانه لو كان كذلك لم يكن في بعثه النبي الثاني واظهار المعجز
عليه فايدة لان شريعته معلومة من جهة غيره وذلك انا انما نجوز
بعثة النبي الثاني بشريعة النبي الاول اذا كانت تلك الشريعة
قد اندرست فصارت بحيث لا يعلم الا من جهة النبي الثاني
او بان يكونا او بان يكون النبي الاول مبعوثا الى قوم باعيانهم

ويبعث

ويبعث الثاني الى غيرهم او بان يزاد في شريعة الثاني زيادة لا يعلم الا من
جهته فبهذه الوجوه يخرج بعثه من ان يكون عبثا فان قيل كيف
يجوز هذا التقدير على ما يعتقدون انتم من ان كل شرع لا بد له من
حافظ معصوم لا يجوز عليه الغلط واذا كان لا بد من
ذلك على مذهبكم فمتى اندرست الشريعة امكن الرجوع اليه
فيها فلا يحتاج الى نبي اخر قيل له نحن انما نوجب حافظا للشرع
معصوما اذا علمنا ارتفاع الوحي وانقطاع النبوة ونعلم ان
التواتر لا يمكن حفظ الشرع به لانه يجوز ان يصير احاد
فاذا لا بد لها من حافظ معصوم وليس كذلك في الشرايع المتقدمة
لانه لا يمتنع ان يكون تلك الشرايع محفوظة بالتواتر فمتى فرضنا
انها صارت احادا وجب لا ينقطع عذر المكلفين بنقلها بعث
الله تعـ نبيا اخر بينها ويستدركها هذا اذا فرضنا بقاء التكليف
بالشريعة الاولى على من يجي فيما بعد فاما اذا فرضنا انه يجوز
ان يكون التكليف للشريعة الاولى اذا صارت احادا فلا ارتفع
واوجب التمسك بباقي النقل فان ذلك لا يجب ايضا معه ان
يكون لها حافظ ولا يبعثه نبي اخر وكان يجوز ايضا ان
نتعبد باخبار الاحاد اذا صارت الشريعة الى حد لا ينقل الا من
جهة الخبر الواحد وكل ذلك مفقود شريعتنا لان الوحي قد
ارتفع والرسالة قد انقطعت في التكليف باق الى القيمة والخبر
الواحد غير صحيح على ما بيناه فيما مضى فلو لم يكن لها معصوم
والتواتر يجوز ان يصير احادا كان ذلك يودي الى ان الشرع

غير محفوظ اصلا وذلك لا يجوز واستدل من خالفنا على صحة
قوله باشياء منها انه لو لم يكن متعبدا بشريعة من تقدم لم يكن
يذكى قبل بعثته ولا ياكل اللحم المذكى ولا كان يحج ويعتمر ولا كان
مركب البهايم ويحمل عليها لان جميع ذلك يحسن سمعا وفي علمنا
لانه كان يفعل ذلك دليل على صحة ما قلناه وهذا لا يلزمنا على
ما قررناه من مذهبنا في هذا الباب لانا قلنا انه قبل بعثته
كان يوحى اليه بما يخصه فلاجل ذلك كان يفعل ما يفعل من
الاشياء التي ذكروها ان صح منه فعلها واما من وافقنا في
هذا المذهب وخالفنا في هذه الطريقة فانه يقول ان تذكية البهايم
ونقل الحج والعمرة لو ثبت ليدل لكن ذلك لم يثبت وما يدعى يروى
من ذلك فانما طريقة اخبار الاحاد لا يقول عليها في هذا الباب
واما اكل اللحم المذكى يحسن في العقل وليس فيه دليل على ما قاله السايل
لانه بمنزلة اكل ساير المباحات ولم يثبت عنه عليه السلام انه
كان يامر بالتذكية لياكل اللحم فيسوغ التعلق به واما ركوب البهيمة
والحمل فذلك يحسن عند كثير منهم لما لها في ذلك من المنافع التي
توصل اليها من العلف وغير ذلك ويخالف الذبح لان الذبح يقطعها
عن المنافع وتعلقوا ايضا برجوعه عليه السلام الى التورية في رجم
اليهوديين وذلك لا يصح لان ذلك من اخبار الاحاد التي لا يعتمد
في هذا الباب فلو كان كذلك لرجع الى التورية في ساير الاحكام فلما
كان ينتظر الوحي على ما بيناه وفي تركه الرجوع اليها دليل على انه
لم يرجع اليها في الرجم ان صح لما قالوه فسقط بذلك ما تعلقوا به

وقد قيل

وقد قيل في الجواب عن ذلك انه انما رجع اليهم لانه كان قد اخبر في التورية
رجم الزاني فاراد ان يتحقق صدقه ليدلهم على نبوته بالرجوع اليهم
لانه رجع اليهم ليعرف ثبوت الرجم من جهتهم قالوا فلو ولو كان
رجوعه اليهم لما قالوا لرجع في غيره ايضا ولوجب ان يعرف هل الرجم
في التورية على كل زان او هو على محصن فقط ولوجب ان لا يقبل
قول اليهود الذين رجع اليهم لان نقول مثلهم لا يقع العلم
ولانهم على صفة يقبل قولهم في الديانات ولما مدحهم في ان
ذلك في التورية لانه قد ظهر تحريفهم لكثير منها فدل جميع ذلك
على بطلان تعلقهم به وتعلقوا ايضا بقوله ثم اتبع ملة ابرهيم
حنيفا وبقوله فبهديهم اقتده وبقوله انا انزلنا التورية
فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وهو عليه السلام من
جملتهم وذلك يقتضي صحة ما قالوه قيل له اما الملة التي امرنا باتباعها
فهو دين ابرهيم لان الملة هي الدين والمراد بذلك التوحيد والعدل
بين ذلك قوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه
نفسه وقد علمنا ان الملة التي يستحق الراغب عنها هذا الوصف
هي العقليات واما قوله ثم فبهديهم فبهذه فانه اراد بذلك
ادلتهم التي يدل على العقليات لان ذلك هو الذي يضاف اليهم
فاما الشريعة فقوله هو الدليل فيها فالاضافة لا يصح فيها
واما قوله تعالى فيها هدى ونور يحكم بها النبيون فظاهر ذلك
يقتضي ان كل من كان قبل موسى فقد حكم بذلك ولا يصح مع ذلك
حمله على الشرعيات فهذه جملة كافية في هذا الباب والله اعلم

والصواب

الكلام في الاجماع

فصل في ذكر اختلاف الناس في الاجماع هل هو دليل ام لا ذهب المتكلمون باجمعهم والفقهاء باسرهم على اختلاف مذاهبهم الى ان الاجماع حجة وحكي عن النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر انهم قالوا الاجماع ليس بحجة واختلف من قال انه حجة فمنهم من قال انه حجة من جهة العقل وهم الشذاذ وذهب الجمهور الاعظم والسواد الاكثر الى ان طريق كونه حجة السمع دون العقل ثم اختلفوا فذهب داود وكثير من اصحاب الظاهر الى ان اجماع الصحابة هو الحجة دون غيرهم من اهل الاعصار وذهب مالك ومن تابعه الى ان اجماع المراعى هو اجماع اهل المدينة دون غيرهم غير انه حجة في كل عصرهم وذهب الباقون الى ان الاجماع في كل عصر ولا يختص ذلك الصحابة ولا باجماع اهل المدينة والذي نذهب اليه ان الامة لا يجوز ان تجتمع على الخطا وان ما يجمع عليه لا يكون الا صوابا وحجة لان عندنا لا يخلو عصر من الاعصار من امام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول الرسول عليه السلام وقد دللنا على ذلك في كتابنا تلخيص الشافي واستوفينا كل ما يسال على ذلك من الاسولة واذا ثبت ذلك فمتى اجمعت الامة على قول فلا بد من كونها حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها ومتى قيل جوزوا ان يكون قول الامام منفردا عن اجماعهم قلنا متى فرضنا انفراد الامام عن الاجماع فان ذلك لا يكون اجماعا بل لو انفرد واحد من العلماء عند من خالفنا من الاجماع لاخل ذلك باجماعهم فان قيل اذا كان المراعى في باب

الحجة قول الامام المعصوم فلا فايدة في ان يقولوا ان الاجماع حجة او يعتبروا ذلك بل ينبغي ان تقولوا ان الحجة قول الامام ولا يذكرون الاجماع قيل له الامر وان كان على ما تضمنه السوال فان لاعتبارنا الاجماع فايدة معلومة وهو انه قد لا يتميز قول الامام في كثير من الاوقات فيحتاج حينئذ الى اعتبار الاجماع ليعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيهم ولو تعين لنا قول المعصوم الذي هو الحجة لقطعنا على ان قوله هو الحجة فلم يعتبر سواه على حال من الاحوال ومتى فرضنا ان الزمان يخلو من معصوم حافظ للشرع لم يكن الاجماع حجة على وجه من الوجوه والذي يدل على ذلك انه لا دليل على كونهم حجة لا من دليل العقل ولا من جهة جهة الشرع فاذا لم يكن دليل وجب القطع على نفي كونه حجة لفقد ما يدل عليه ونحن نتبع ما يعتمده الخصوم في هذا الباب من جهة العقل والشرع معا ونبين انه لا دلالة في شي من ذلك اعتمد من قال انه حجة من جهة العقل على انهم مع كثرتهم وانتشارهم في البلاد واختلاف ازمانهم وبعد هممهم لا يجوز ان يجمعوا على خطاء ولو جاز ذلك لجاز ان يتفقوا على اكل طعام واحد ولبس لباس واحد وقول شعر واحد وان ياتي الشعراء الكثيرون بقصيدة واحدة في معنى واحد وعروض واحد وكل ذلك يعلم بطلانه ضرورة فصح ذلك دليلا على انهم لا يجتمعون على خطاء وهذا ليس بشي لان جميع ما ذكروه لا يشبه مسئلة الاجماع لان جميعه تابع للدواعي والاراء واختلاف الهمم والعادة مانعة من اتفاقهم والدواعي والاراء في الامثلة التي ذكروها وليست مسئلة الاجماع من هذا الباب لانه يجوز ان يدخل عليهم لشبهة فيعتقدوا ما ليس بدليل انه دليل فيجمعوا

عليه وقد دخلت الشبهة في مثل امتنا واكثر منهم فيما يتعلق بالديانات
الا ترى ان اليهود والنصارى ومن خالف الاسلام ثم قد اتفقوا على
ابطال الاسلام وتكذيب نبينا عليه السلام وهم اكثر من المسلمين
اضعافا مضاعفة وليس اجماعهم على ذلك دليلا على بطلان الاسلام
لانهم انما اجمعوا لدخول الشبهة عليهم وانهم لم يتمموا النظر في الطرق
الموجبة للقول بصحة الاسلام فكذلك القول في اجماع الامة على ان
ذلك ان منع من اجماعهم على باطل فانما منع من اتفاقهم على ذلك ولا يمنع
ان يتفقوا على خطاء مع التعمد والتواطؤ لان التواطؤ على امثالهم
ومن هو اكثر منهم جائز وانما يومن من ذلك اذا دل الدليل على كونهم
حجة وثبت ذلك فاما قبل ثبوته وهي في سير ذلك فالمنع منه غير
صحيح فان قالوا لو جاز عليهم الخطاء فيما يجمعون عليه لجاز على المتواترين
الخطاء فيما يخبرون به لان الامة باجمعها اكثر من قوم متواترين
ينقطع بنقلهم الحجة ولو جاز ذلك في المتواترين ادى ذلك الى ان
لا يبقى بشيء من الاخبار ولا نعلم شيئا نعلمه وذلك يودي الى
ما يعلم ضرورة خلافه قيل التواتر لم يكن حجة من حيث انه لا يجوز
عليهم الخطاء وانما كان حجة لانهم نقلوا نقلا يوجب العلم الضروري عند
من قال بدليل او عما لا يحتاج فيه الى الشكوك عند من قال بالاكتساب
فالحجة في نقلهم بحصول العلم بما نقلوه لا بمجرد النقل وكان يجوز ان
لا ينقلوا ما نقلوه اما خطاء او اما عمدا فيخرج خبرهم من ان يكون
موجبا للعلم فيلحق حينئذ بباب الاجماع الذي نحن في اعتبار كونه حجة
ام لا وهذا بين لا اشكال فيه ولم يعتمد هذه الطريقة الا شذاذ

من

من القائلين بالاجماع والمحصلون منهم عولوا على ادلة السمع في هذا الباب
ونحن نذكر ما اعتمدوه ونتكلم عليه ان شاء الله احدها اعتمدوا عليه
قوله تعالى من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع عن
سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا قالوا
فتوعد الله تعالى على اتباع غير سبيل المومنين كما توعد على مشاقة الرسول
فلولا انهم حجة يجب اتباعهم فيما اجمعوا عليه والا لم يجز ذلك والكلام
على هذه الاية من وجوه اولها ان في اصحابنا من ذهب الى ان الالف
واللام لا يقتضيان الاستغراق والشمول بل هما مشتركان بينهما وبين غيرهما
فاذا كان كذلك كانت الاية كالمجملة يحتاج الى بيان ويحتمل ان يكون اريد
بها جميع المومنين ويحتمل ان يكون اراد بعضهم ولا يمكن حملها
على الاقل لفقد الدليل على ان المراد بها الكل واذا جاز ان يكون المراد
بها بعضهم فليس بان يحملوا على بعض المومنين باولى منا اذا حملنا
ها على الايمة من ال محمد عليهم السلام ويسقط ونحن نكون
احق من حيث قام الدليل على عصمتهم وطهارتهم وامنا وقوع
الخطاء من جهتهم وثانيها ان لفظ سبيل ايضا محتملة بل هو يقتضي
الوحدة ولا يجب حملها على كل سبيل فكيف يمكن الاستدلال بها
على ان كل سبيل المومنين هو صواب يجب اتباعه وليس
لهم ان يقولوا اذا فقدنا دليل الاختصاص حملناها على العموم
لان لقائل ان يقول اذا فقدنا دلالة العموم حملناها على الخصوص
كما قلناه في الوجه الاول وثالثها انه تعالى توعد على اتباع غير سبيلهم
وليس في ذلك دلالة على وجوب اتباع سبيلهم فيجب ان يكون

اتباع سبيلهم موقوفا على الدلالة وليس لهم ان يقولوا ان الوعيد لما علقه
تعم باتباع غير سبيلهم جل محل ان تعلقه لا العدول عن سبيل المومنين
وترك اتباعهم فی انه یقتضی لا محالة ان اتباع سبیل المومنین صواب
وان الوعید واجب لترکم ومفارقته وذلك ان هذا دعوی محضة لانه
لا يمتنع ان يكون اتباع غير سبيلهم محرما واتباع سبيلهم مباحا
او محرما ايضا يبين ذلك انه لو صرح بما تاولناه حتى يقول اتباع
غير سبيل المومنين محظور عليكم واتباع سبيلهم يجوز ان يكون
قبيحا وغير قبيح فاعلموا فيه بحسب الدلالة او يقول واتباع سبيلهم
مباح لكم لساغ هذا الكلام فلم يتناقض واذا كان سابقا بطل قول من
قال ان النهى عن اتباع غير سبيلهم يوجب لا اتباع سبيلهم وانه يجرى
مجرى التحريم لمفارقة سبيلهم والعدول عنها وليس لهم ان يقولوا ان
متى لم يتبع غير سبيل المومنين فلابد من ان يكون متبعا لسبيلهم
فمن ههنا حكمنا بان النهى عن احد الامرين ايجاب للاخر وذلك ان
بين الامرين واسطة وقد يجوز ان يخرج المكلف من اتباع غير
سبيلهم واتباع سبيلهم معا بان لا يكون متبعا سبيل احد وليس
لهم ان يقولوا ان غير ههنا بمعنى الا فكانه قال نعم لا يتبع الا سبيل
المومنين لانا نجدنا لو قال الخبر من اكل غير طعامي فله العقوبة فالمعارف
من ذلك ان كل طعامه محالف لذلك وان العقوبة انما يتعلق بخروجه
عن ان يكونا حلالطعامه لان غير ههنا ليس براجحا ان يكون
بمعنى الا الموضوعة للاستثناء بل جايز ان يكون بمعنى خلاف فكانه
قال لا يتبع خلاف سبيل المومنين وما هو غير لسبيلهم ولم يرد

لايتبع

لا يتبع الا سبيلهم وقول القائل من اكل غير طعامي عاقبته لا يفهم من ظاهره لفظه
مجردا ايجاب اكل طعامه بل المفهوم حظر اكل كل ما هو غير طعامه وحال طعامه
في الحظر والاباحة والايجاب موقوفه على الدليل واقل احوال هذا اللفظ عند من
ذهب الى ان لفظ غير مشترك بين الاستثناء وغيره وان ظاهرها
لا يفيد احد الامرين ان يكون محتملا لما ذكرناه من حظر اكل غير طعامه
ومحتملا لايجاب اكل طعامه ووضع لفظ غير مكان لفظ الا وانما يكون في بعض
المواضع يفهم من مستعمل هذه اللفظ ايجاب اكل طعامه لا بمجرد اللفظ
بل بان يعرف قصده الى الايجاب او غير ذلك من دلالة الحال ولولا ذلك
لما حسن ان يقول القائل من اكل غير طعامي عاقبته ومن اكل طعامي ايضا
عاقبته وكان يجب ان يكون نقضا او جاريا مجرى قوله من اكل طعامي
عاقبته ومن اكل طعامي عاقبته فلما حسن ذلك مع استعمال لفظ غير
ولم يحسن مع استعمال لفظ الا دل على صحة ما قلناه فان قيل لو لم يكن
اتباع سبيل المومنين حجة وصوابا لكان حاله في انه قد يكون صوابا
وخطا بحسب قيام الدلالة على ذلك حال اتباع غير سبيلهم في انه قد
يكون صوابا وخطا ولو كان كذلك لم يصح ان يعلق الوعيد باتباع غير
سبيلهم دون اتباع سبيلهم فكان يبطل معنى الكلام قيل له غير منكر
ان يعلق الوعيد باتباع غير سبيلهم من حيث علم ان ذلك لا يكون
الا خطا ويكون اتباع سبيلهم مما يجوز ان يكون خطا وصوابا
ولو لم يكن كذلك وكان الامران متساويين لجاز ان يعلق الوعيد
باحدهما دون الاخر ويكون الصلاح للمكلفين ان يعلموا حظر
اتباع غير سبيلهم لهذا اللفظ ويعلموا ان اتباع سبيلهم

له في الخطر بدليل آخر كما يقوله اكثر خصومنا انه قوله عليه السلام في سائمة
الغنم الزكاة لا يجب ان يفهم منه وقع الزكاة عما ليس بسائمة ومفارقة
حاله لحال البيان بل يجوز ان يكون الحكم واحدا ويعلم في السائمة بهذا
القول في غيرها بدليل آخر فان قيل ان ذلك يجري مجرى قول احدنا
لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين في انه بعث على اتباع سبيل الصالحين
ولا يخرج ذلك التقبل القول في هذا المثال كالقول فيما تقدم وظاهر
اللفظ واطلاقه لا يدل على وجوب اتباع طريقة الصالحين وانما يقل
بالدلالة ولان المخاطب اذا كان حكيما علم من حاله انه لا بد من ان
يوجب اتباع طريقة الصالحين فيجب عليها اما يعلم لا من حيث
ظاهر اللفظ خارج عما نحن فيه ولو ان احدنا قال بدلا من ذكر
الصالحين لا تتبع غير طريقة زيد لم يجب ان يفهم من اطلاقه
ايجاب اتباع طريقة ولان الامر فيما تقدم على ما قلناه دون
ما اداه السائل لوجب فيمن قال لغيره لا تضرب غير زيد ثم قال
ولا تضرب زيدا ان يكون مناقضا في طريقة من حيث كان قوله لا
تضرب غير زيد ايجابا بالضربة وقوله ولا زيدا حظرا لذلك وفي
العلم بصحة هذا القول من مستعمله وانه غير جار مجرى قوله اضرب
زيدا ولا تضربه دلالة على استقامة تاويلنا للاية ورابعها
انه تع حذر من مخالفة سبيل المؤمنين وعلق الكلام بصفة
من كان مؤمنا فمن اين خصومنا انهم لا يخرجون عن كونهم
مؤمنين اذا خرجوا عن الصفة التي تعلق الوعيد بخلاف من
كان عليها وليس له ان يقول لا يصح ان يتوعد الله تع وعيدا

مطلقا

مطلقا على العدول عن اتباع سبيل المؤمنين الا وذلك ممكن في كل حال
ولا يصح دخوله في ان يكون ممكنا الا بان يثبت في كل عصر جماعة من
المؤمنين بين ذلك انه كما توعد على العدول عن اتباع سبيلهم
وكذلك توعد على مشاقة الرسول فاذا وجب في كل شيء حال صحة المشاقة
ليصح الوعيد المذكور فكذلك يجب ان يصح في كل حال اتباع سبيلهم و
العدول عنها الا انه ليس يجب من حيث يوعد تع توعدا مطلقا على
العدول عن اتباع سبيل المؤمنين ثبوت مؤمنين في كل عصر وان
يقتضي الاية التحذير من العدول عن اتباعهم اذا وجدوا ويمكن
من اتباعهم وتركه وبينا نعلم من اي وجه ظننا ان التوعد على الفعل
يقتضي امكانه في كل حال وليس هذا مما يدخل فيه عندنا شبهه على متكلم
نحن نعلم ان البشارة بنبينا عليه السلام قد تقدمت على البيان
من سلفت نبوته كموسى وعيسى عليهما السلام وغيرهما من
الانبياء عليهم السلام وقد امر الله تع اممهم باتباعه وتصديقه
واشار اليهم الى صفاته وعلاماته وتوعدهم على مخالفته وتكذيبه ولم
يكن ما توعد عليه من مخالفته واوجبه من تصديقه واتباعه
ممكنا في كل باب ولا مانعا من اطلاق الوعيد وقد قال شيخهم ابو
هاشم ويحتج على هذه المقالة جميع اصحابه ان قوله تع والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله الاية
لا يقتضي وجوب ثبوت من يستحق القطع النكال ولو لم يقع
التمكن ابدا والوقوف على من هذه حاله لما اخل بفائدة الاية ولا اوعول
في قطع من يقطع من السراق المشهود عليهم اذا المقرين على

على الاجماع واذا صح هذا فكيف يجب من حيث اطلق الوعيد على العدول عن
اتباع سبيل المومنين وجوّز مومنين فى كل عصر وما المانع من ان يكون
الوعيد يتعلق بجملة المقدمة كانه تعالى قال لا تتبعوا غير سبيل المومنين
اذا حصلوا ووجدوا فعلم بذلك بطلان ما تعلق به السايل وخامسها
انه تعالى توعد على اتباع غير سبيلهم على تسليم عدم المومنين والسبيل
فان الاية لا تدل على وجوب اتباعهم فى كل عصر بل هو كالمجمل المفتقر الى
بيان فلا يصح التعلق بظاهره وليس لاحد ان يقول انى احمل على كل عصر
من حيث لم يكن اللفظ مختصا بعصر دون عصر لان هذه الدعوى نظير
الدعوى المتقدمة التى بينا فسادها وليس لاحد ان يقول انى اعلم
وجوب اتباعهم فى الاعصار كلها بما علمت به وجوب اتباع النبى
عليه السلام فى كل عصر فما قدح فى عموم احد الامرين قدح فى عموم الاخر
لانا لا نعلم عموم وجوب اتباع الرسول عليه السلام فى كل عصر
بظاهر الخطاب بل بدلالة لا يمكن رفعها فمن ادعى فى عموم وجوب
اتباع المومنين دلالة فليحضرها وليس له ان يقول اذا لم يكن
فيها تخصيص وقت دون وقت وجب حملها على جميع الاعصار
لان لخالفنا ان يقول واذا لم يكن فيها دليل على عموم الاعصار
وجب حملها على اهل عصر واحد وهو حال زمن الصحابة على ما
ذهب اليه داود الا فما المفصل وسادسها ان قوله تعالى المومنين
لا يخلو ان يريد به المصدقين بالرسول والمستحقين للثواب
على الله تعالى فان كان الاول بطل لان الاية تقتضى التعظيم و
المدح لمن تعلقت به من حيث اوجب اتباعه ولا يجوز ان

يتوجه

يتوجه الى من لا يستحق التعظيم والمدح وفى الامة من يقطع على كفره انه لا
يستحق شيا منهما ولانه كان يجب لو كان المراد بالمومنين المصدقين دون
المستحقين للثواب ان يعتبر فى الاجماع دخول كل مصدق فيه فى شرق وغرب
هذا لعلم بقلته وعموم القول يقتضيه فليس مذهبا لاكثر المخالفين
اليه وان اراد بالمومنين مستحق الثواب والمدح والتعظيم فمن اين
ثبوت مومنين بهذه الصفة فى كل عصر يجب اتباعهم ويجب ايضا
الا يثبت الاجماع الا بعد القطع على ان كل مستحق للثواب فى بر وبحر
وسهل قد دخل فيه لان عموم القول يقتضيه وهذا يودى الى ان لا
يثبت به الاجماع ابدا وان حمل على بعض المومنين وعلى ما عرفناه دون
من لم نعرفه جاز حمله على طايفة من المومنين وهم ايمتنا عليهم السلام
وسابعها انا لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه لم يكن فى الاية دلالة يتناول
الخلاف فى الحقيقة لانه جايز ان يكون تعالى انما امر باتباع المومنين
من حيث ثبت بالقولات فى جملة المومنين فى كل عصر اماما معصوما
لا يجوز عليه الخطا واذا جاز لما ذكرناه سقط غرضهم فى الاستدلال
على صحة الاجماع لانهم انما اخذوا بذلك الى ان يصح الاجماع ويحفظ
الشريعة ويستغنى به عن الامام واذا كان ما استدلوا به على صحة
الاجماع يحتمل ما ذكرناه بطل التعلق به وثامنها ان الله تعالى توعد على
مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين على وجه الجمع بينهما فمن
اين انه لو انفرد اتباعه غير سبيلهم عن المشاقة استحق الوعيد وليس
لهم ان يقولوا ان مشاقة الرسول مما كان بانفرادها يستحق
بها الوعيد وكذلك اتباع غير سبيل المومنين ولو جاز ان لا يستحق

عليها العقاب وينكر مع مشاقة الرسول وتعلق الوعيد به لجاز ان يضاف
الى مشاقة الرسول شيء من المباحات مثل الاكل والشرب وغير ذلك
وتعلق الوعيد به فلما لم يجز ذلك ان اتباع غير سبيلهم بحيث ان يستحق
الوعيد به على الانفراد وذلك انا لا نعلم بظاهر الآية ان مشاقة الرسول
يستحق بها الوعيد اذا انفردت عن اتباع غير سبيل المومنين ولو
خلينا وظاهر الاية لما علمنا الوعيد الا على من جمع بينهما لكنا علمنا
بالدليل ان مشاقة الرسول يستحق بها على الانفراد الوعيد فلاجل
ذلك قلنا به فاما ما ضم المباحات الى مشاقة الرسول فانما لم يجز لانا قد
علمنا ان حكم المباحات عند الانضمام حكمها عند الانفراد فانه لا يستحق
بها الوعيد وقد كان يجوز ان يستحق بها الوعيد اذا انضم الى المشاقة
ولم يكن ذلك بابعد من شيئين مباحين على الانفراد فاذا جمع بينهما
صارا محظورين الا ترى انه يجوز للمر المسلم العقد على ثلث من
النسوة على الانفراد وعلى امراتين ايضا على الانفراد ولا يجوز ان
جمع في عقد واحد ثلثا وثنتين لان ذلك محظور ولذلك نظاير
كثيرة في الشرع لكن هذا وان كان جايزا علمنا انه لم يثبت لانا علمنا
ان فعل شيء مما من المباحات من الاكل والشرب وان انضم الى
مشاقة الرسول فانه لا يستحق به الوعيد فلاجل ذلك لم يجز ضم
ذلك الى المشاقة وتعلقوا ايضا بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
قالوا والوسط العدل ولا يكون حالهم والا وهم خيار لان الوسط
من كل شيء هو المعتدل منه وقوله تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم المراد
به خيرهم وعلى هذا الوجه يقال انه عليه السلام كان اوسط العرب

يعني

يعني بذلك خيرهم وايضا فانه جعلهم كذلك لتكونوا شهداء على الناس كما انه عليه
السلام شهيد عليهم فكما انه لا يكون شهيدا الا وقوله حق فكذلك القول
فيهم وهذه الاية لا يدل ايضا على ما يدعونه لانه لا يخلو ان المراد بها جميع
الامة المصدقة بالرسول عليه السلام او بعضها وقد علمنا انه لا يجوز
ان يريد جميعها لان كثيرا منها ليس بخيار ولا يجوز من الحكيم تعالى
ان يصف جماعة بانهم خيار عدول وفيهم من ليس بعدل ولا خير
وهذا مما يوافقنا اكثر من خالفنا وان كان اراد بعضها لم يخل ذلك البعض
ان يكون هو جميع المومنين المستحقين للثواب او يكون بعضا
منهم غير معين فان كان الاول فالدلالة توجب عمومها في الكل دون
حملها على بعض معين لانه لا لفظ ههنا من الالفاظ التي يدعى للعموم
كما هو في الايتين المتقدمتين وان كان المراد بعضا مما خرجت
الاية من ان يكون فيها دلالة لخصومنا على الخلاف بيننا وبينهم
ولم يكن بعض المومنين ان يقتضي متناولها اولى من بعض وساغ
لنا ان نخصها على الايمة منا ل محمد عليهم السلام ويكون قولنا انه
في الاية من كل قول لقيام الدلالة على عصمة من عدلنا بها اليه وطهارته
وتميزه من كل الامة فان قيل اطلاق القول يقتضي دخول كل الامة فيه
لولا الدلالة التي دلت من حيث الوصف المخصوص على تخصيص
من يستحق المدح منهم والثواب فاذا خرج من يستحقها بدليل
وجب عمومها في كل المستحقين للثواب والمدح لانه ليس هي بان
يتناول بعضها اولى من بعض قيل له ان اطلاق القول لا يقتضي
كل الامة على اصلنا حتى يلزم اذا اخرجنا من لا يستحق الثواب

منه ان لا يخرج غيره ولو اقتضى ذلك لوجب تعلق الاية بكل من عدا
الخارجين عن استحقاق الثواب لوجب القضاء بعمومها في جميع من
كان بهذه الصفة في ساير الاعصار لان ظاهر العموم يقتضيه على مذهب
من قال به وكان لا يسوغ حمل القول على اجماع كل عصر وهذا يبطل الغرض
في الاحتجاج بالاية وليس لاحد ان يقول كيف يكون اجتماع جميع
اهل الاعصار على الشهادة حجة ولا يكون اجماع اهل كل عصر حجة و
صوابا فانه يقال لهم كما يقولون ان اجماع اهل كل عصر حجة وليس اجماع
كل فرقة من فرقها حجة فان قيل باي شيء يشهد جميعهم وهم
لا يصح ان يشاهدوا كلهم شيئا واحدا فيشهدوا به قيل لهم قد يصح الشهادة
بما لا يشاهد من المعلومات كشهادتنا بتوحيد الله تعالى وعدله عز وجل ونبوة
انبياء عليهم السلام الى غير ذلك مما يكثر تعداده ولو قيل ايضا فعلى من يكون
الشهادة اذا كان جميع اهل الاعصار هم الشهداء قلنا يكون شهادتهم على
من لا يستحق الثواب ولا يخرج من القول من الامة ويصح ايضا ان
يشهدوا على ما في الامم الخارجين عن الملة وكل هذا غير مستبعد ويمكن
ايضا ان يقال في اصل تاويل الاية ان قوله تعالى جعلناكم امة وسطا الذكم
ان المراد به جعلناكم خيارا عدولا لا يدل ايضا على ما يريد الخصم لانه لم
يبين هل جعلهم عدولا في كل افعالهم واقوالهم او في بعضها فالقول
محتمل ويمكن ان يكون تعالى اراد انهم عدول فيما يشهدون به في الاخرة او
في بعض الاحوال فان رجع راجع الى ان يقول اطلاق القول يقتضي العموم
وليس هو بان يحمل على بعض الاحوال او الامور اولى من بعض فقد
مضى الكلام على ما يشبه هذا مستقصى فاما حملهم الاية على النبي صلى الله عليه

والكلام

والكلام في باب الشهادة وكونه حجة فيها فلم يكن قول النبي صلى الله عليه
واله حجة من حيث كان شهيدا بل من حيث كان نبيا معصوما فانفصل
احد الامرين بالاخر من التعبد وما يسقط التعلق بالاية ايضا
ان قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس يقتضي حصول كل واحد
منهم بهذه الصفة لان ما جرى هذا المجرى من الاوصاف لا بد
ان يكون حال الواحد فيه كحال الجماعة الا ترى انه لا يسوغ ان يقال
في جماعة انهم مؤمنون الا وكل واحد منهم مؤمن وكذلك لا يسوغ ان
يقال في جماعة انهم شهداء الا وكل واحد منهم شهيد لان شهداء
جمع شهيد كما ان مؤمنين جمع مؤمن وهذا يوجب ان يكون
كل واحد من الامة حجة مقطوعة على صواب فعله وقوله واذا لم يكن
هذا مذهبا لاحد وكان استدلال الخصم بالاية مرحه فسد قولهم
وجب صرف الاية الى جماعة يكون كل واحد منهم شهيدا وحجة وهم الائمة
عليهم السلام الذين قد ثبتت عصمتهم وطهارتهم على ان الاية لو تجاوزنا
عن جميع ما ذكرناه فيها لا يقتضي كون جميع اقوال الامة وافعالها
حجة لانها غير مانعة من وقوع الصغاير لا يسقط العدالة منهم
فانا مكن تميز الصغاير من غيرها لانه لا حجة فيما قطع عليه وان
لم يكن علم في الجملة ان الخطاء الذين يكون كبيرا ويوثر في العدالة
مامون منهم وغير واقع في جهتهم وان ما عداه مجوز عليهم فيسقط
بما ذكرناه تعلق المخالف بالاية في نصرة الاجماع وليس لاحد ان
يقول ان كونهم عدولا كالعلة والسبب في كونهم شهداء
وانه قد صح في التعبد انه لا يجوز ان ينصب للشهادة الا من

يعلم عدالته او يعرف الامارات التي يقتضي غالب الظن وصح ان من نصبه
الغالب الظن اذا تولى الله تعالى نصبه يجب ان يعلم من حاله ما يظنه
واذا ثبت ذلك لم يخل من ان يكون حجة فيما يشهدون او لا يكون فان لم
يكونوا حجة بطلت شهادتهم لان من حق الشاهد اذا اخبر عما يشهد
به ان يكون خبره حقا وان لم يجر مجرى الشهادة فلا بد من ان يكون
قولهم صحيحا او لا يكون لذلك الا وهم حجة وليس بعض اقوالهم و
افعالهم بذلك اولى من بعض وذلك انه لو سلم لهم جميع ما ذكروه لم
يلزم ان يكونوا حجة في جميع اقوالهم وافعالهم لان اكثر ما يدل عليه
الآية فيهم ان يكونوا عدولا ان يصلحوا للشهادة فالواجب ان ينفي عنهم
ما يخرج شهادتهم واكثر في عدالتهم دون ما لم يكن بهذه المنزلة واذا
كانت الصغاير على مذهبهم غير مخرجة عن العدالة لم يجب بمقتضى الآية
نفيها عنهم ويبطل قوله انه ليس بعض اقوالهم وافعالهم بذلك اولى من
بعض لانا قد بينا فرق ما بين الافعال المسقطة للعدالة والافعال
التي لا يسقطها ثم يقال لهم اليس الرسول صلى الله عليه واله مع كونه
شهيدا لا يمنع من وقوع الصغاير منه فهذه باين ذلك في الامة وليس
لهم ان يقولوا ان حالهم مخالفة لحال الرسول لانه ما يجوزه عليه من
من الصغاير لا يجوز يخرج ما يؤديه عن الله تعالى مما هو الحجة فيه
من ان يكون متميزا فيصح كونه حجة وليس كذلك لو جوزوه
على الامة الخطا في بعض ما يقوله ويفعله لان ذلك يوجب خروج كل ما
يجمع عليه من ان يكون حجة لان الطريقة في الجمع واحدة فسقط
بما ذكرناه لانه اذا كان تجويز الصغاير على الرسول لا يخرجه مما

يؤديه

يؤديه من ان يكون حجة وتميز ذلك المتكلف فكذلك اذا كانت الاية انما
تقتضي كوننا لامة عدولا فيجب نفي ما اثر في عدالتهم والقطع على انتفاء
الكثير من المعاصي عنهم وتجويز ما عدا هذا عليهم ولا يخرج هذا
التجويز من ان يكونوا فيما لو كان خطا لكان كثيرا وقد يصح تميز
ذلك على وجه فان في المعاصي ما يقطع على كونها كباير ولو لم يكن الى
تميزه سبيل لصح الكلام ايضا من حيث كان الواجب علينا اعتقاد
نفي الكباير عنهم وتجويز الصغاير وان شهادتهم بها لو لم يكن حقا
لكانت الشهادة به كثيرة لا يقع منهم وان جاز وقوع ما لم يبلغ
هذه المنزلة ونكون هذا الاعتقاد مما يجب علينا على سبيل الجملة وان
تعذر علينا تفصيل افعالهم التي يكونون فيها حجة مما خالفها
لا سيما وشهادتهم ليست عندنا فيجب علينا تميز خطائهم من
صوابهم وانما هي عند الله تعالى واذا كانت عنده جاز ان يكون الواجب
علينا هذا الاعتقاد الذي ذكرناه فان قيل اليس المراد بالاية الشهادة
في الاخرة وانما هو القول بالحق والاخبار بالصدق لقوله تعالى شهد
الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وكل من قال حقا فهو
شاهد به وليس هذا من باب الشهادة التي يؤدى او يتحمل سبيل
وان كان مع شهادتهم بالحق يشهدون بالاخرة باعمال العباد
فيجب في كل ما اجمعوا عليه قولا ان يكون حقا وفعلهم تقوم
مقام قولهم فيجب ان يكون هذا حاله لانهم اذا اجمعوا على الشي
فعلا واظهروه اظهار ما يعتقدانه حق جرى مجرى الخبر وهذا يوجب

انه لا فرق بين الصغير والكبير في هذا الباب قيل له هذا غير موثر فيما مدحنا
به الاستدلال بالآية لان التعلق من الآية انما تكونهم عدولا لا بلفظ الشهادة
لان التعلق لو كان بالشهادة لم يكن في الكلام شبهة من حيث كانت الشهادة
لا يدل بنفسها على كونها حجة كما يدل العدالة ولو تعلق متعلق بكونهم شهدا
وتذكر شهادتهم لم تجد بدا من اعتبار العدالة والرجوع اليها واذا كانت
الصغاير لا يوثر في العدالة ولا يمنع وقوعها على مذهب المعتزلة من
العدل للقبول الشهادة فما الموجب من الآية نفيها عن الامة ولا
فرق فيما ذكرناه بين ان يكونوا شهدا في الدنيا والآخرة معا وبين
ان يكونوا شهدا في الآخرة دون الدنيا واستدلوا ايضا بقوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر قالوا
وصف الله تعالى الامة بانها خير الامة وانها تامر بالمعروف وتنهى
عن المنكر قالوا وصف الله تعالى الامة بانها خير الامة وانها تامر
بالمعروف وتنهى عن المنكر فلا يجوز ان يقع منها خطا لان ذلك
يخرجها ايضا من كونها خيارا او يخرجها ايضا من كونها آمرة
بالمعروف وناهية عن المنكر الا ان تكون امرة بالمنكر وناهية عن
المعروف ولا ملجا من ذلك الا بالانقطاع من وقوع شي من القبايح
من جهتهم والكلام على هذا الدليل مثل الكلام على الآية التي ذكرنا
ها قبل هذه الآية على حد واحد من المنازعة في ان يكون لفظ الامة يحق
للجمع والشمول ومع التسليم انها تشمل جميع اهل الاعصار دون اهل
كل عصر وفي انه لا يجوز ان يوصفوا بانهم خيار والا كل واحد

منهم

منهم بهذه الصفة وفي ان اكثر ما يقتضيه الآية ان لا يقع منهم ما يخرجهم
من كونهم خيارا من الكباير ولا يجب من ذلك ان لا يقع منهم الصغير
الذي يحبط عقابه ولا يخرجهم من كونهم بهذه الصفة فالكلام في
الآيتين على حد واحد ويمكن ان يقال في هذه الآية وفي التي تقدمت ان
المراد بها قوم معينون لا يتضمنا من حرف الاشارة في المخاطبين والير
فيهما ما يقتضي لفظ العموم لان الفاظ العموم معلومة وليس فيهما
شي منها فان رجعوا الى ان يقولوا لو كان المراد به ما دون الاستغراق
لبين قيل لهم ولو كان المراد بها الاستغراق لبينها لبين واذا تقابل القولان
سقط الاحتجاج بالآية وكل ما يسال عن هذه الطعون فقد مضى
الجواب عنه في الآية المتقدمة فلا وجه لتكراره واستدلوا ايضا بقوله
تعالى فاتبع سبيل من اناب الحق قالوا فاوجب الله تعالى سبيل من اناب
اليه فهم المومنون لانهم هم المخصوصون بهذه الطريقة والكلام في هذه
الآية كالكلام في الآيات المتقدمة واكثر ما اعترضنا به عليها فهو
اعتراض على هذه الآية ايضا ومما يختص بهذه الآية ان الآية حقيقتها
في اللغة هي الرجوع وانما يستعمل في لسان من حيث رجع على المعصية
الى الطاعة وليس يصح اجراوها على المتمسك بطريقة واحدة لم يرجع
اليها من غيرها على سبيل الحقيقة ولو استعملت فيمن ذكرناه لكان
مستعملها متجوزا عند جميع اهل اللغة واذا كانت حقيقة الانابة في
اللغة هي الرجوع لم يصح اجرا قوله فاتبع سبيل من اناب الى جميع المومنين
حتى يعم فيها من كان متمسكا بالايمان وغير خارج عن غيره اليه
ومن يرجع الى اعتقاده واناب اليه بعد ان كان على غيره لانا لو فعلنا

ذلك لكنا عادلين باللفظ عن حقيقتها من غير ضرورة فالواجب ان يكون
ظاهرا منا ولا للتاسي من المومنين الذين انابوا الى الاعيان وفارقوا
غيره واذا تناولت هذا لم يكن دلالة على امكان الخلاف بيننا وبين
خصومنا في الاجماع واستدلوا ايضا بقوله تعم فان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله والرسول قالوا فاوجب علينا الرد الى الكتاب والسنة
عند التنازع فيجب اذا ارتفع التنازع الا يجب الرد ولا يسقط وجوب
الرد اليهما الا لكونه حجة والكلام على هذه الاية من وجوه احدها ان
هذا خطاب لجماعة مواجهين بالخطاب وليس فيها لفظ يقتضي الاستغراق
بجميع الامة واذا لم يكن فيها ذلك لم يكن لاحد ان يحملها على الاستغراق
وليس لهم ان يقولوا على الجمع لفقد الدلالة على ان المراد به الاقل لان
القائل ان يقول يحملها على الاقل لفقد الدلالة على ان المراد بها الاستغراق
وثانيها ان اكثر ما في الاية ان يفيد ان عند وجود التنازع يجب
الرد الى الكتاب والسنة وليس فيها ذكر ما يرتفع التنازع فيه الا
من حيث دليل الخطاب الذي اكثر من خالفنا مبطله وفرق من فرق
من تعلق الحكم بالصفة وبينه اذا علق بشرط فاسد لما بيناه فيما تقدم من
هذا الكتاب وثالثها ان ما يرتفع التنازع فيه لا بد من ان يكون
مردودا الى الكتاب والسنة لانهم لا يجمعون الا عن دليل ولا يخلو
ذلك الدليل من الكتاب والسنة فكانهم في حال وجود التنازع يجب
عليهم الرد وعند ارتفاعه يكونون قد ردوا فلا فرق بين وجود التنازع
وبين ارتفاعه ورابعها ان المراد بالاية انه يجب الرد الى الكتاب و
السنة فيما طريقه العلم لانه لو كان فيما طريقه العمل وكان المتنازعون

مجتهدين

مجتهدين ~~مخطاط~~ فيما تنازعوا فيه لم يجب عليهم الرد وانما يجب عليهم الرد
على كل حال اذا كان ما اختلفوا فيه لا يسوغ الخلاف فيه وهذه جملة كافية في ابطال
التعلق بهذه الاية واستدل بعضهم على صحة الاجماع بقوله تعم وممن خلقنا
امة يهدون بالحق وبه يعدلون قالوا فاخبر الله تعم فيمن خلق ان الله يهدي
بحق وهذا يومننا من اجتماعهم على ضلال وكفر والكلام على هذه الاية ايضا
على وجوه احدها انه اخبر عمن خلق فيما مضى لان قوله خلقنا مفيد للمضي
في الازمان فمن اين لهم ان ذلك حكمها في المستقبل من الزمان وليس
لهم ان يقولوا ان قوله يهدون بالحق يفيد الاستقبال وذلك ان
هذه اللفظة تصلح للحال والاستقبال واذا صلحت لذلك فلا يمتنع
ان يكون اريد بها الحال فكانه قال وممن خلقنا امة هادية
بالحق عادلة به وثانيها ان قوله امة يقع على الواحد وعلى جماعة
ويقع على جميع الامة على وجه الاستغراق الا ترى ان الله تعم
وصف ابراهيم بانه كان امة وهو واحد وقال ولما ورد ماء
مدين وجد عليه امة من الناس يريد جماعة واذا كان الامر
على ذلك فمن اين للخصم ان المراد جميع الامة وثالثها انه لا يمتنع
ان يكون اراد الله تعم بقوله امة النبي عليه السلام او من
يجري قوله مجرى قول النبي صلى الله عليه وآله في كونه حجة و
موجبا للعلم واذا احتمل ذلك لم يكن للخصم الاحتجاج بالاية و
استدلوا ايضا على صحة الاجماع بما روي عن النبي عليه السلام
انه قال لا يجتمع امتي على الخطا وبلفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي
على الخطاء وبقوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة وبان الله

على الجماعة وما اشبه ذلك من الالفاظ وهذه الاخبار لا يصح التعلق بها
لانها كلها اخبار احاد لا يوجب علما وهذه مسئلة طريقها العلم وليس
لهم ان يقولوا ان الامة قد تلقتها بالقبول وعملت به لانا اولا لا نسلم
ان الامة كلها تلقتها بالقبول ولو سلمنا ذلك لم يكن ايضا
فيها حجة لان كلامنا في صحة الاجماع الذي لا يثبت الا بعد ثبوت
الخبر لا يصح حتى يثبت انهم لا يجمعون على خطاء وليس لهم
ان يقولوا انهم قد عملوا بهذه الاخبار وعولوا في صحة الاجماع
عليها في كل زمان وقد جرت عادتهم ان لا يقبلوا ما جرى
هذا المجرى ولا يعملوا به الا اذا كان قاطعا للعذر لانا اولا
لا نسلم انهم استدلوا على صحة الاجماع بهذه الاخبار ولا يمتنع
ان يكونوا اعتمدوا في صحة الاجماع على الايات التي ذكرناها
وان كانوا مخطئين في صحة الاستدلال بها فمن اين لهم
انهم استدلوا بها على صحة الاجماع ولو سلم لهم انهم استدلوا
جاز ان يكونوا مخطئين في الاستدلال بها ويكونوا اعتقدوا
انها قاطعة للعذر وان لم يكن كذلك لضرب من الشبهة دخلت
عليهم وقولهم انه ما جرت عادتهم فيما يجري هذا المجرى ان
يقبلوا الا الصحيح فلو سلمنا غايته ما يقترحونه لم يكن فيه
اكثر من ان لا يستدلوا الا بما يعتقدون صحته وانه طريق للعلم
فمن اين ما اعتقدوه صحيح وذلك لا يثبت الا بحجة صحة الخبر
او غيره من الادلة ولو سلم من جميع ذلك لجاز ان يحمل الخبر على طايفة
من الامة وهم الائمة من آل محمد عليهم السلام لان لفظ الامة

لا يفيد

لا يفيد الاستغراق على ما مضى القول فيه وذلك اولى من حيث دلت الدلالة
على عصمتهم من القبايح وان قالوا يجب حمله على جميع الامة لفقد الدلالة
على ان المراد بعض الامة كان لخصمهم ان يقولوا انا احمل الخبر على جميع الامة
من لدن النبي عليه السلام الى ان يقوم الساعة من حيث ان لفظ الامة
يشملهم ويتناولهم فمن اين ان اجماع كل عصر حجة على انه قد قيل ان
الخبر الاول لا يمتنع ان يكون راويه سمع من النبي عليه السلام مجزوما
ويكون المراد النهي لهم عن ان يجمعوا على خطاء وليس من عادة اصحاب
الحديث ضبط الاعراب فيما يجري هذا المجرى واذا كان محتملا سقط
الاحتجاج به واما الخبر الثاني من قوله لم يكن الله ليجمع امتي على
خطاء فصحيح ولا يجي من ذلك انهم لا يجتمعون على خطاء وليس لهم
ان يقولوا ان هذا الاختصاص فيه لامتنا بذلك دون ساير الامم
لان الله تعالى لا يجمع ساير الامم على الخطاء وذلك انه وان كان الامر
على ما قالوه فلا يمتنع ان يخص هؤلاء بالذكر ومن عداهم يعلم ان
حالهم كحالهم بدليل اخر ولذلك نظاير كثيرة في القران والاخبار
على ان هذا هو القول بدليل الخطاب الذي لا يعتمده اكثر من خالفنا
فهذه جملة كافية في الكلام على الايات والاخبار التي اعتمدوها في نصرة
الاجماع على ما يذهبون اليه **فصل** في كيفية العلم بالاجماع وتعتبر
قوله فيه اذا كان المعتبر في باب كونهم حجة قول الامام المعصوم
فالطريق الى معرفة قوله شيئان احدهما السماع منه والمشاهدة
لقوله والثاني النقل عنه بما يوجب العلم فيعلم بذلك ايضا قوله
هذا اذا تعين لنا قول الامام فاذا لم يتعين لنا قول الامام ولم ينقل

عنه نقل يوجب العلم ويكون قوله في جملة اقوال الامة غير متميز منها فانه يحتاج
ان ينظر في احوال المختلفين فكل ما خالف فيمن نعرف نسبه ونعلم منشأه
وعرف انه ليس بالامام الذي دل الدليل على عصمته وكونه حجة وجب
اطراح قوله ولا يعتد به ويعتبر اقوال الذين لا نعرف نسبهم لجواز ان
يكون كل واحد منهم الامام الذي هو الحجة ويعتبر اقوالهم في باب كونهم
حجة فان قيل فعلى هذا التقرير هل تراعون قول من خالفهم في الاصول
ام لا تراعون قول من يخالفكم فيها قلنا لا نراعي قول من خالفنا في
شيء من الاصول من التوحيد والعدل والامامة والارجاء وغير ذلك
لان جميع ذلك معلوم بالادلة الصحيحة التي لا يجوز خلافها ولا بد
ان يكون الامام قائلا بها واذا كان لا بد ان يكون الامام قائلا بها فمن
خالف الامامية في شيء من هذه الاصول فينبغي ان يكون قوله مطرحا و
يكون ذلك ابلغ من اطراح قول من علمنا نسبه لان التعيين بخلاف
الحق مثل التعيين بالنسب بل ذلك اكد لانه معلوم من طريق لا يحتمل
خلافه فان قيل ولم لا يجوز ان يكون الامام المعصوم مظهرا لبعض
هذه المذاهب المخالفة لمذاهب الامامية لضرب من التقية على ما يجوزون
عليه وان كان قوله حقا فيما يرجع الى الفروع فلا يجب ان تقطعوا
على ان المعتبر قول من الامامية قيل انما يجب اطراح قول من خالف في الاصول
اذا علم انه قائل به يدينا ومعتقدا فاما اذا جوزنا انه لضرب من التقية
فيجب ان لا يطرح قوله ويعتبر قوله وقول كل من جوزنا ذلك فيه مع
اقوال المظهرين للحق ليصح لنا العلم بدخول قول الامام في جملة اقوالهم
فان قيل في اقوالكم اذا اختلفت الامامية في مسألة كيف تعلمون ان

قول

قول الامام داخل في جملة اقوال بعضها دون بعض قلنا اذا اختلفت الامامية
في مسألة نظرنا في تلك المسألة فان كان عليها دلالة توجب العلم من كتاب
او سنة مقطوع لها يدل على صحة بعض اقوال المختلفين قطعنا على ان
قول الامام المعصوم موافق لذلك القول ومطابق له فان لم يكن على احد
الاقوال دليل يوجب العلم نظرنا في احوال المختلفين فكل من عرفناه
بعينه ونسبه قائلا بقول والباقون قائلون بالقول الاخر لم يعتبر قول
من عرفناه لانا نعلم انه ليس فيهم الامام المعصوم الذي قوله حجة
فان كان في الفريقين اقوام لا يعرف اعيانهم ولا انسابهم وهم مع ذلك
مختلفون كانت المسألة من باب ما يكون فيها مخيرين بأي القولين
شئنا اخذنا ويجري ذلك مجرى الخبرين المتعارضين الذين لا ترجيح
لاحدهما على الاخر على ما مضى القول فيما تقدم وانما قلنا ذلك لانه لو كان
الحق في احدهما لوجب ان يكون مما يمكن الوصول اليه فلما لم يكن دل
على انه من باب التخيير ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد من
الاقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز للامام
المعصوم حينئذ الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق
في تلك المسألة او يعلم بعض ثقاته الذين يسكن اليهم الحق من
تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك الى الامة ويقترن بقوله علم معجز يدل
على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف فعلمنا ببقاء
التكليف وعدم ظهوره او ظهور من يجري مجراه دليل على ان ذلك
لم يتفق فان قيل يجوز ان يختلف الامامية على قولين يكون احدهما
قول الامام والباقون كلهم على خلافه ومتى جوزتم ذلك كان في ذلك

تعيين الامام وتمييزه وذلك لا يقولونه وان امتنعتم من ذلك قيل لكم وما المانع
من ذلك قيل الذي يقول في ذلك انه لا يمتنع ما فرض في السوال على وجه ويمتنع على
وجه والجايز من ذلك هو ان يجمع كل من عدا الامام على قول اذا لم يعرفهم كلهم
باسمائهم ويجوز ان يكون الامام فيهم ومن جملتهم ويجوز ايضا مع ذلك
ان يكون المنفرد الذي قال بالقول الاخر هو لا يودي الى العلم بتميز الامام
وتميزه والذي لا يجوز ان يكون الجماعة الذين خالفوا الواحد معروفين باسمائهم
وانسابهم لانه متى كان كذلك علم به ان الامام هو الاخر وذلك ينافي
غيبته عليه السلام فان قيل فاذا اتفق هذا الجزء من القسمين
كيف يكون قولكم فيه قيل متى اتفق ذلك وكان على القول الذي
انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه
الظهور ولا الدلالة على ذلك لان ما هو موجود من دليل الكتاب والسنة
والسنة كان في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد
به دليل على ما قلناه وجب عليه الظهور او اظهار من يبين الحق
في تلك المسئلة على ما قدمناه معنى القول فيه والا لم يحسن التكليف
ولا نقض فهذا ما قدمناه من اختلاف الطايفة على قولين وان
لا يكون لاحد القولين ترجيح على الاخر ولا دليل على ان المعصوم مع
احدهما بان قلنا يكون مخيرين في العمل باي القولين شئنا لان
هذه المسئلة مفروضة اذا كان الحق فيما عند الامام دون غيره من
الاقوال ويكون من الامور الضيق وانما يجوز ما قدمناه اولا اذا
كان من باب ما يجوز التخير فيه ولا تنافي بين المسئلتين وذكر
المرتضى علي بن الحسين الموسوي قدس الله روحه اخيرا انه يجوز

ان

ان يكون الحق فيما عند الامام والاقوال الاخر يكون كلها باطلة ولا يجب
عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من
الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل
نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى
الينا الحق الذي عنده وهذا عندي غير صحيح لانه يودي الى ان لا يصح
الاحتجاج باجماع الطايفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام فيها الا بالاعتبار
الذي بيناه فمتى جوزنا انفراده عليه السلام بالقول ولا يجب ظهوره
منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع فان قيل كيف تصححون اجماع الامامية
على مسئلة وهم منتشرون في اطراف الارض في البلاد التي يكاد ينقطع
خبر اهلها عن البلاد الاخر وهل هذا الا مستبعد او مستحيل قيل له السايل
من هذا السوال لا يخلو من ان يريد به الحظر الاجماع على كل حال
وان ذلك مما لا يصح العلم به على حال او يريد بذلك اختصاص الامامية
بهذا السوال دون غيرهم فان اراد الاول فقوله يسقط لان
من هو في اطراف الارض وفي البلاد البعيدة اخبارهم متصلة و
خاصة العلماء منهم لان التعويل على اقوالهم هم العلماء دون العامة الذين
لا يعتبرون في هذا الباب ولهذا لا نشك ولا احد من العلماء ان في
اطراف الارض من يعتقد الفرض في غسل اعضاء الطهارة دفعتين
دفعتين بل نعلم اجماع العلماء في جميع المواضع على ان الفرض واحد من
الغسلات وكذلك نعلم انه ليس في الامة من يورث المال اذا اجتمع
جد واخ الاخ دون الجد لان المحصلين من العلماء والذين اجمعوا عليه
القول بان المال اما للجد كله او بينهما ولا يقول احد ان المال للاخ

دون الجدو ونظاير ذلك كثيرة جدا من المسائل التي يعلم اجماع العلماء عليها
فمن اراد بهذا السؤال احالة ذلك فقد ابطل وان اراد اختصاص الامامية
بالسؤال وذلك لا يختص بهم لان على كل من اعتبر الاجماع مثل هذا السؤال
ان كان ذلك محالا في الامامية لانتشارهم في الامامية وكان ذلك
في المسلمين كلهم اشد استحالة لانهم اكثر واشد انتشارا فعلم بذلك
ان السؤال ساقط على الوجهين معا فان قيل من الذي يجب ان
يعتبر قوله اذا لم يتميز قول الامام المعصوم قيل جميع الامامية
ام قول العلماء منهم قيل اذا لم يتميز قول المعصوم يجب ان يراعى قول
العلماء الذين يعرفون الاصول والفروع دون العامة والمقلدين
وانما قلنا ذلك لان الذي قوله حجة اذا كان هو الامام المعصوم وكان
هو عالما بجميع احكام الشريعة ولا بد ان لا يكون عالما بالاصول
وجب ان يكون المراعى من يشبه حاله بحاله عليه السلام ومن
لا يعرف الاصول والفروع يعلم انه ليس بامام واذا علم انه ليس بامام
معصوم وجب اطراح قوله ولا يلتفت اليه وليس لاحد ان يقول
ان هذا يؤدي الى ان اصحاب الحديث والفقهاء الذين لا يعرفون
الاصول لا يعتد باقوالهم وفي ذلك اسقاط قول اكثرهم قلنا لا يلزم
ذلك لان الفقهاء واصحاب الحديث على ضربين ضرب منهم يعلم
انه لا يعرف الاصول ولا كثيرا من الفروع فان ذلك لا محالة يجب
اطراح قوله لانه قد علم انه ليس بامام والضرب الاخر منهم لا يعلم
ذلك من حالهم بل يجوز ان يكونوا مع كونهم متظاهرين بالحديث
والفقه قيمين بالاصول وعارفين بها فاذا اشكلنا في حالهم وجب

اعتبار

اعتبار اقوالهم لجواز ان يكون الامام في جملتهم والذي يجب ان تراعى اقوالهم
فيه هو كل شيء لا يصح ان يعلم الا من جهة السمع لان ما يعلم وجود المعصوم
قبل حصول العلم به لا يصح ان يعلم بقول الامة التي قول المعصوم داخل
فيها وذلك مثل التوحيد والعدل وجميع صفات القديم لان العلم بان ههنا
معصوما يفتقر الى تقديم هذه العلوم ومتى لم يتقدم لا يمكننا ان نعلم ان
ههنا معصوما لان ذلك فرع على حكمة الله تعالى وعدله وانه لا بد ان
يزيح علة المكلفين بنصب رئيس لهم معصوم وذلك لا يمكن ان
يعلم بالاجماع على حال فاما النبوة فقد كان يصح ان يعلم باجماع الامة الذين
قول المعصوم داخل في جملتها لان ذلك لا يفتقر الى العلم بالنبوة لانا اذا
علمنا ان الله تعالى حكيم وعدل لا بد ان نعلم انه يزيح علة المكلفين
في التكليف بنصب رئيس معلوم لهم ليكونوا متمكنين من ازاحة العلة
فيما كلفوه فاذا علمنا ذلك واجمعوا على نبوة شخص يعلم باجماعهم نبوته
فان قيل كيف يصح هذا القول والامام لا يعرف عينه الا بنص
الرسول عليه السلام لان الله تعالى يعلم ذلك بالوحي والامام لا
يوحى اليه فيعلم انه امام فكيف يدعي انه امام وكيف يعلم صحة
دعواه قيل له اما العلم بكونه امام فكيف اما ما فقد يحصل لنا
بالعلم المعجز الذي يظهره الله تعالى على يده يتضمن تصديقه فيما
تدعيه ويدعي هو ان الامام المعصوم الذي لا يخلو الزمان منه و
اظهار المعجزات يجوز عندنا على الائمة والصالحين ايضا وقد دللنا
على ذلك في كتاب تلخيص الشافي فاما الامام نفسه فانما يعلم كونه
اماما اذا كان ممن لا يوحى اليه على ما قيل في السؤال بقول

نبي تقدمه ثم ينص هو على من بعده وكذلك في مستقبل الاوقات فاذا اجمعوا على
قول كان معصوم العصر فيه على نبوة نبي آخر علم صحة نبوته ولا يحتاج
الى علم معجز لكان ذلك كافيا في العلم بصدقه وقد يجوز ان يكون الامام
الاول نبيا لانه لا ينافي بين المنزلتين بل يصح اجتماعهما واذا جاز ذلك
فاذا فرضنا ان اول الائمة نبي جاز ان يعلم امامة من بعده وكذلك نبوة
من ياتي في المستقبل بنص عليه او باعتبار الاجماع الذي يدخل فيهم فان
قيل هذا القول يودي الى ان العقل لا ينفك من السمع لانه اذا كان
لا بد للمكلفين من امام معصوم في حال وفي اول حال التكليف ولا بد
لهم من امام ولا يعلم كونه اماما الا اما بنبوته او بنوة من بعده فنص
عليه فقد صار التكليف لا ينفك من السمع وذلك ما باه كثير
منكم قيل من اصحابنا من قال بذلك مذهبه سقط السوال ومن
قال انه يجوز ان يخلو العقل من السمع فانما يريد بذلك السمع الشرعي
الذي يتضمن العبادات والاحكام فاما سمعا يتضمن الدلالة على عين
الامام المعصوم فانه لا يخبر احد من الطايفة خلو التكليف منه وعلى
هذا المذهب ايضا قد سقط السوال فاما كيفية اجماعهم فيكون على
ضروب منها ان يجمعوا على مسئلة قولا فيعلم بذلك صحة المسئلة
ومنها ان يجمعوا عليها فعلا فيعلم بذلك ايضا صحتها ومنها ان يجمعوا
عليها قولا وفعلا بان يقول بعضهم ويفعل بعضهم فيعلم بذلك
ايضا صحتها ولا بد لذلك في هذه الوجوه كلها ان يعلم انهم لم
يجمعوا على ضرب من التقية لان ما يوجب التقية يحمل على اظهار
اظهار القول بغير الحق وكذلك يحمل على فعل وان كان الحق في خلافه

فلذلك

فلذلك شرطنا فيه ارتفاع التقية ومنها ان يعلم رضاهم بالمسئلة و
اعتقادهم بصحتها بان ذلك ايضا يدل على صحتها وهذا الوجه لا
يحتاج ان يعلم معه الا زوال التقية لان الرضا من افعال القلوب
والتقية لا يحمل على ذلك وانما يحمل على افعال الجوارح ولا يجوز ان يجمعوا
على الذهاب عما يجب ان يعلموه لان الامام يجب عندنا ان يكون
عالما بجميع ما نصب فيه وجعل حاكما فيه فلا يجوز ان يكون امر يجب
ان يعلم فلا يعلمونه كلهم لان ذلك يودي الى نقض كون الامام عالما
بجميع الاحكام ويودي ايضا الى نقض كون المعصوم في جملتهم لان
المعصوم لا يجوز بان يجهل ما يجب معرفته فاما ما لا يجب العلم فلا
يمتنع ان يذهب عن جميعهم لانه ليس ههنا وجه يوجب علمهم بذلك
واذا قلنا ان المراعى في اجماع الطايفة باجماع العلماء بالاصول والفروع فلا
ينبغي ان يعتبر قول من ليس هو من جملة العلماء فان كان هناك من لا
يعلم حاله وهل هو عالم بذلك ام لا ويكون قوله مخالفا القول الباقين
فينبغي ان يكون خلافه خلافا لا نامن ان يكون ممن يعلم جميع ذلك
وانا جوزنا ان يكون عالما بجميع ذلك جوزنا ان يكون اماما واذا
جوزناه اماما لم يمكنا اسقاط خلافه واعلم ان الطايفة اذا اختلفت
على قولين وجوزنا كون المعصوم داخلا في كل واحد من
الفريقين فان ذلك لا يكون اجماعا ولاصحابنا في ذلك مذهبان
منهم من يقول اذا تكافا الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل
يوجب العلم او يدل على ان المعصوم داخل معهم فيه سقط جميعا
وذهب التمسك بمقتضى العقل من خطر او اباحة على اختلاف

مذاهبهم وهذا المذهب ليس يقوى عندي لانهم اذا اختلفوا على قولين علم
ان قول الامام موافق لاحدهما لا محالة لانه لا يجوز ان يكون خارجا
من القولين لان ذلك ينقض كونهم مجمعين على قولين واذا علمنا
دخول قول الامام في جملة القولين كيف يجوز اطراحهما والعمل بمقتضى
العقل ولو جاز ذلك لجاز ان يحسن ايضا قول الامام ومع ذلك يجوز
لنا تركه والعمل بما في العقل وذلك باطل بالاتفاق ومنهم من يقول
نحن مخيرون في الاخذ باي القولين شئنا ويجري ذلك مجرى
خبرين تعارضا ولا يكون لاحدهما مزية على الاخر فانا نكون مخيرين
في العمل بهما وهذا الذي يقوى في نفسي ومتى قيل بالمذهب الاول
فمتى فرض اجماعهم بعد ذلك على احد القولين كان ذلك جايزا ويعلم
باجماعهم صحة ذلك القول وان الاخر لم يكن صحيحا ووجب المصير
الى ما اجمعوا عليه ومتى قلنا بالمذهب الاخير لم يجز ان يجمعوا على
احد القولين لانهم لو اجمعوا على احدهما لدل ذلك على ان القول الاخر
باطل وقد قلنا انهم مخيرون في العمل بايهما شاءوا واجماعهم على احدهما
ينقض ذلك ولسنا ممن يقول انهم يقولون بالقولين اجتهادا
ثم يودي اجتهادهم على احد القولين فيجمعوا عليه لان ذلك انما
يصح على مذهب من يقول بالاجماع ولم يراع قول المعصوم الذي
نراعيه فاما اذا اجمعوا على قول فلا يجوز ان يراعى الخلاف الذي يحدث
بعده لانه ما الاجماع الا لعلم قول المعصوم في تلك المسئلة واذا علم
علم انه هو الحجة فكل قول يخالفه يجب ان يحكم بفساده وكذلك اذا
اجمعوا على قولين واحداث القول الثالث والرابع ينبغي ان

يكون

يكون فاسدا لان قول المعصوم موافق للقولين والقول الثالث والرابع
يخالف فينبغي ان يحكم بفساده ولا يجوز ان يجمع الامة على مسئلتين
مختلفتين فيهما الا على مذهبنا ولا على مذهب من خالفنا فاما على مذهبنا
فلانه لا بد ان يكون قول الامام مع احدهما ولا يجوز مع ذلك ان يكون
خطأ واما على مذهب من خالفنا فلا يجوز ذلك قالوا لان النبي
عليه السلام نفى عنهم الخطأ خطأ عاما ولم يخص واحدا دون ما
اراد على موجب بينهما معا ولان في ضمن ذلك الاجماع على ترك القول
بها وهو الحق مثال ذلك ان يفترق الامة فرقتين ففرقة يقول
المال للاخ دون الجد وذلك خطأ لا محالة والاخرى يقول النصف
للجد لا محه على جميع الاحوال لان في القولين بهذين المذهبين
خروجا عن الاجماع الذي هو ان المال اما للجد او هو لواحد منهم
وذلك بالاتفاق **فصل** فيما يتفرع على الاجماع من حيث كان
اجماعا عند من قال بذلك كيف القول فيه على ما يذهب اليه
فمن ذلك انهم اذا اجمعوا على الاستدلال بدليل او بدليلين هل
يجوز ان يستدل بغير ما استدلوا به ام لا فالذي يذهب اليه
انه لا يمتنع ان يستدل بدليل اخر اذا كان مما يوجب العلم
من جهة عقل او قران او سنة مقطوع بها فانا قلنا ذلك لان
اجماعهم على الاستدلال بدليل انما يدل على صحة ذلك الدليل و
كونه موجبا للعلم وذلك لا يمتنع من ان يكون هناك دليل اخر
لم يجمعوا عليه اللهم الا ان يفرض المسئلة فيقال فاذا اجمعوا
على انه لا دلالة سواه هل يجوز الاستدلال بدليل اخر

فنقول حينئذ ان ذلك لا يجوز لان اجماعهم على انه لا دليل غير ما استدلوا به
يوجب العلم بان ما عدا ذلك الدليل شبهة فلا يصح الاستدلال بها
فان قيل لو كان هناك دليل آخر لما وسع المعصوم الا تنبيه وترك
الاستدلال به حتى يستدرك انسان اخر قيل له انما يجب ان يبين
المعصوم ما يتعلق ازاحة العلة عليه وقد بين ما هو دليل يوجب
العلم وهو ما اجمعوا عليه فاما غيره من الادلة فقد سبق بيانه
من الله تعالى ومن الرسول وجاز ان لا يكرر المعصوم بيانه وانما
يجب عليه بيان ما لا يكون هناك ما يقوم مقامه فان قيل فعلى
هذا كان يجوز ان لا يبين ايضا ما قد بيناه واجمعوا عليه
لان هناك ما يقوم مقامه في ازاحة العلة في التكليف وهو الذي
استدل به من تقدم قيل كذلك نقول ولم يبين اصلا لم يبين شيئا اذا
كان هناك طريق للمكلف الى علم ما كلفه لكان ذلك جايزا سايغا
وانما يجب عليه بيان ما هو موقوف عليه ولا يكون هناك
ما يقوم مقامه ومن ذلك انهم اذا اجمعوا على العمل بخبر هل يقطع
على صحة ذلك الخبر ام لا وهل يعلم انهم قالوا ما قالوه لاجل الخبر
ام لا فالذي يعول في ذلك انهم اذا اجمعوا على العمل بخبر وكان
الخبر من اخبار الاحاد لانه اذا كان من باب التواتر فهو يوجب
العلم فلا يحتاج الى الاجماع ليكون قرينة في صحته فانه يحتاج ان
ينظر في ذلك فاذا اجمعوا على انهم قالوا ما قالوه لاجل ذلك الخبر قطعنا
بذلك على ان الخبر صحيح صدق وان لم يظهر لنا من اين قالوه ولا
نصوا على ذلك فانا نعلم باجماعهم ان ما تضمنه الخبر صحيح ولا نعلم

بذلك

بذلك صحة الخبر لانه لا يمتنع ان يكونوا انما قالوا وافق الخبر بدليل اخر
او خبر آخر اقوى منه في باب العلم اذا يسمعون من الامام المعصوم
فاجمعوا عليه ولم ينقلوا ما لاجله اجمعوا اتكالا على الاجماع وكل ذلك
جايز فيجب بذلك التوقف في هذا الخبر ولا يقطع على صحته ويجوز
كونه صدقا وكذبا وان قطعنا على ان غيره صحيح يجب العمل به
ومتى فرضنا انهم اجمعوا على انه ليس هناك ما لاجله اجمعوا على ما
اجمعوا عليه غير هذا الخبر فان هذا يوجب القطع على صحة ذلك
الخبر لان ذلك يجري مجرى ان يقولوا اجمعنا لاجل هذا الخبر لانه
لا فرق بين ان يسندوا اجماعهم الى الخبر بعينه فيعلم به صحته وبين
ان ينفوا اسناده الى سواه فانه به يعلم ايضا صحته فان قيل
كيف يجوز ان يجمعوا على مخبر خبر ثم لا ينقلونه اصلا وهو اصل الصحة
اجماعهم قلنا يجوز ذلك لان اجماعهم اقوى من ذلك لانه مقطوع به
ولا يحتمل التاويل ولو نقلوا ذلك الخبر لكان يجوز ان يصير خبر واحد
فيخرج بذلك من باب كونه دلالة الى ان يوجب عليه الظن فعلم بذلك
ان الاجماع اقوى ومن ذلك القول اذا ظهر بين الطايفة ولم يعرف
له مخالف فيحتاج ان ينظر فيه فان جوزنا ان يكون قول من يجوز
معصوما بخلافه لا ينبغي ان يقطع على صحته وان لم يجز ان يكون قول
المعصوم بخلافه قطعنا على صحة ذلك القول فان قيل واي طريق لنا
الى ان نعلم ان قول المعصوم يوافقه او يخالفه قلنا قد نعلم ذلك بان يكون
هناك دليل موجب العلم يدل على صحة ذلك فيعلم ان القول موافق لقول
المعصوم لمطابقته للدليل الموجب للعلم واذا كان هنا الدليل يدل

على خلاف ذلك القول علمنا ان المعصوم قول يخالفه فاذا خالفه وجب القطع
على بطلان ذلك القول فان عدمنا الطرفين معا ولم نجد ما يدل
على صحة ذلك القول ولا فساده وجب القطع على صحة ذلك القول على صح
وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا لوجب
ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف
فيه وقد علمنا خلاف ذلك ومن قال من اصحابنا على ما حكينا
عنهم فيما تقدم انه لا يجب على المعصوم اظهار ما عليه من حيث ان
من سبب غيبته هو السبب لفوت ما يتعلق بمصلحته فيكون قد اتي
فيه من قبل نفسه كان ما يفوته من الانتفاع بتصرف الامام
وامره ونهيه قد اتي فيه من قبل نفسه ينبغي ان يقول يجب
ان يتوقف في ذلك القول ويجوز كونه موافقا لقول الامام
ومخالفا له ويرجع في العمل الى ما يقتضيه العقل حتى يقوم دليل
يدل على وجوب انتقاله عنه وقد قلنا ان هذه الطريقة غير مرضية
عندي لانها تؤدي الى ان لا يستدل باجماع الطائفة اصلا لجواز
ان يكون قول الامام مخالفا لها ومع ذلك لا يجب عليه اظهار
ما عنده وقد علمنا خلاف ذلك والله الموفق للصواب

الكلام في القياس فصل

في ذكر حقيقة القياس واختلاف الناس
في ورود العبارة وحد القياس هو اثبات مثل حكم المقيس عليه
في المقيس ولا فرق في ذلك بين ان يكون القياس عقليا او شرعيا
وانما يختلفان من وجه آخر سنذكرهما لا يؤثر في ان الحقيقة
ما قلناه فالذي يدل على صحة ما قلناه من الحد ان الانسان متى

اثبت

اثبت الفرع مثل حكم الاصل كان قايسا ومتى لم يثبت له مثل حكمه وان علم جميع
صفاته لا يكون قايسا فعلم بذلك ان الحقيقة ما قلناه والاثبات الذي ذكرناه
لا من يرجع الى عرف الشرع عبارة عن العلم وما جرى مجراه من الاعتقاد
ثم الخبر تابع لذلك وهو في اصل اللغة عبارة عن الايجاد كما يقال اثبت
السهم في القرطاس اي اوجده ثم نحو من الاعتقاد والظن والخبر لكن
بعرف الشرع يجب ان يحصر على ما قلناه والناس من قال حد القياس
هو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع بعلة جامعة بينهما وهذا ايضا نظير
لما قلناه غير ان ما قلناه من العبارة اولى لان قولنا المقيس والمقيس
عليه يغني عن ذكر علة جامعة بينهما لان لفظ المقيس يتضمن بانه جمع
بينهما بعلة فلا يحتاج ان يذكر في اللفظ لانه متى لم يكن جمع بينهما بعلة
لا يكون ذلك قياسا وقد اكثر الفقهاء والاصوليون في حد القياس
واحسن الالفاظ ما قلناه وللقياس شروط وهي انه لا بد ان يكون الاصل
الذي هو المقيس عليه وحكمه معلومين ويعلم ايضا الفرع الذي الحق وهو
المقيس والشبه الذي الحق احدهما بالآخر وان كان القياس عقليا فلا بد
من كون العلة في الاصل معلوما كونها علة وان كان شرعيا اجاز الفقهاء
ومن اثبت القياس ان يكون مظنونة ويخالف القياس العقلي السمعي
فيما يرجع الى احكام العلة لان العلل العقلية موجبة ومؤثرة تاثير
الايجاب والسمعية عند من قال بها ليست كذلك بل هي تابعة للدواعي
والمصالح المتعلقة بالاختيار ولا دخول للايجاب فيما يجري هذا المجرى وهو
في القياس العقلي لا يكون الا معلومة وفي السمعي لا يجب ان يكون معلومة
بل يجوز ان يكون مظنونة ومتى علمت في العقل علق الحكم عليها الى

دليل مستانف وليس كذلك علة السمع فانها عند اكثرهم لا يكفي في تعلق الحكم
في كل موضع ان يعلم بل يحتاج فيها الى التعبد بالقياس وعلة السمع
قد يكون ايضا مجموع اشيا وقد يحتاج الى شروط في كونها علة وقد يكون
علة في وقت دون وقت وفي غير دون اخرى والوقت واحد عند
من اجاز تخصيص العلة وقد يكون العلة الواحدة علة لاحكام كثيرة وكل
هذا واشباهه تخارف فيه علة العقل لعلة الشرع واختلف الناس
في القياس في الشريعة فمنهم من نفاه ومنهم من اثبته واختلف
من نفاه فمنهم من احال ورود العبارة به جملة وانكر ان يكون
طريقا لمعرفة شي من الاحكام وربما احال من حيث تعلق بالظن
الذي يخطي او يصيب او من حيث يودي الى تضاد الاحكام شا
قضها ومنهم من ابطله من حيث لا سبيل الى العلم بما اثبت
الحكم في الاصل ولا الى علة الظن في ذلك لفقد دلالة وامارة تقتضيه
وهذه الطريقة التي كان ينصرها شيخنا ابو عبد الله رحمه الله ومن
الناس من اجاز التعبد به ونفاه من حيث وقعت الشريعة
على وجه لا يسوغ معه القياس وهذه الطريقة محكية عن النظام
وذهب بعض اصحاب الظاهر من داود وغيرهم الى انه لا
يجوز ان ينص الله تع بالكلف على اروش البيانين رسه مع
قدرته على اعلامها ومنهم من نفاها مع اجازته ورود العبارة من
حيث لم يثبت التعبد به او من حيث ورود السمع بخلافه فاما
من اثبته فاختلفوا فمنهم من اثبته عقلا وهم شذاذ وغير
محصلين ومنهم من اثبته سمعا وزعمت ان العقل لا يدل على ثبوته

وهم المحصلون من مثبتي القياس وفيهم الكثرة من الفقهاء والمتكلمين
وكلامهم اقوى شبهة والذي نذهب اليه وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى
رحمه الله في كتابه في ابطال القياس ان القياس محظور استعماله في الشريعة
لان العبادة لم تات به وهو مما لو كان جايزا في العقل مفتقر في صحة استعماله
في الشرع الى السمع القاطع للعذر ويلحق بهذا في القوة الطريقة التي كان ينصرها
شيخنا رحمه الله من منع حصول الظن وفقد الامارات التي يحصل عندها
الظن وذكر المرتضى رحمه الله ان هذه الطريقة بعض القوة ونحن نتكلم
على هذه المذاهب كلها على وجه الاختصار ثم نبين نصرة ما اخترناه من
بعد ان شاء الله تع فصل في الكلام من احال القياس عقلا على اختلاف
عللهم اما من احاله عقلا من حيث لا يمكن ان يكون طريقا لمعرفة
الاحكام فنحن اذا بينا ان ذلك يمكن جرى مجرى ساير الادلة من
النصوص وغيرها من الكتاب والسنة والذي يدل على صحة معرفة
الاحكام به انه لا فرق في صحة معرفتنا بتحريم النبيذ المسكر من ان
ينص الله تع على تحريم المسكر من الانبذة وبين ان ينص على تحريم الخمر
وينص على ان العلة في تحريمها شدتها او يدلنا بدليل غير النص على
انه حرم الخمر لهذه العلة او ينصب لنا امارة تغلب عند نظيرنا
فيها ان ظننا ان تحريمها لهذه العلة مع ايجاب القياس علينا
في الوجوه كلها لان بكل طريق من هذه الطرق يحصل الى المعرفة
بتحريم النبيذ فمن دفع جواز العبادة باحدها كمن دفع جواز ورودها
بسايرها ولما ذكرناه امثال في العقليات لانه لا فرق في العلم بوجوب
تجنب سلوك بعض الطرق بين ان يعلم فيه سبعا مشاهدة وبين

وبين ان يعلمه بخبر يوجب العلم وبخبر يقتضي الظن ولا فصل بين جميع ذلك
في الحكم الذي ذكرناه وبين ان ينص لنا على صفة طريق الذي فيه السبع او ينصب
لنا امارة على تلك الصفة فاما من احاله من حيث تعلق بالظن الذي يخطي و
يصيب فينتقض قوله بكثير من الاحكام في العقل والشرع يتعلق بالظن
الا ترى انا نعلم في العقل حسن التجارة عند ظن الربح ونعلم قبحها عند
الظن للخسران ونعلم قبح سلوك الطريق عند غلبة الظن ان فيه سبعا
او لصا او ما يجري مجراهما ونعلم وجوب الظن في طريق معرفة الله تعالى عند
دعاء الداعي او الخاطر الذي يحصل عنده الظن والخوف ووجوب معرفة الرسل
والنظر في معجزاتهم على هذا الوجه فاما تعلق الاحكام الشرعية بالظن فاكثر
من ان نحصي نحو وجوب التوجه الى القبلة عند الظن بانها في جهة
مخصوصة وتقدير النفقات واروش الجنايات وقيم المتلفات والعمل
بقول الشاهدين ويجب ان يعلم ان الظن وان كان طريقا الى العلم بوجوب
احكام على نحو ما ذكرناه فساوى في هذا الوجه العلم لانه لا فصل بين ان
نظن ان جهة القبلة وبين ان نعلمها في وجوب التوجه اليها وكذلك
لا فصل بين ان نظن ان الخسران في التجارة او نعلمه في قبحها فانه لا يساوي
العلم بوجوه اخر ولا يقوم فيها مقامه لان الفعل الذي يلزم المكلف فعله
لا بد ان يكون معلوما له او في حكم المعلوم بان يكون متمكنا من العلم به او
يكون سببه معلوما اذا تعذر العلم بنفسه ولا بد ايضا ان يعلم به
وجوبه ووجه وجوبه اما على جملة او تفصيل والظن في كل هذه الوجوه
لا يقوم مقام العلم لانه متى لم يكن عالما بما ذكرناه اولا او متمكنا من
العلم به لم يمكن عليه من ادا فيما يتعبد به وجرى مجرى الا يكون قادرا

لانه

لانه متى لم يعلم الفعل وتمييزه لم يتمكن من القصد اليه بعينه وبالظن
لا يتميز الاشياء وانما يتميز بالعلم ومتى لم يكن عالما بوجوب الفعل
كان مجوزا كونه غير واجب فيكون متى اقدم عليه مقدما على
ما لا يامن كونه قبيحا والاقدام على ذلك في القبح يجري مجرى
الاقدام ما يعلم قبحه ومتى علم كونه واجبا فلا بد من ان يعلم وجه
وجوبه على جملة او تفصيل لانه لو كان ظان الوجه وجوبه كان
مجوزا انتفاء وجه الوجوب عنه وعاد الامر الى تجويز كونه غير
واجب وهذه الجملة اذا تومّلت بطل بها قول من انكر تعلق الاحكام
بالظنون ومن توهم على من سلك هذه الطريقة انه قد اثبت الا
حكام بالظنون فقد ابعد نهاية التبعد لان الاحكام لا يكون الا
معلومة ولا تثبت الا من طريق العلم الا ان الطريق اليها قد
يكون تارة العلم واخرى الظن لانا اذا ظننا في طريق سبعا وجب
علينا تجنب سلوكه فالحكم الذي هو قبح سلوكه ووجوب تجنبه
معلوم لا مظنون وان كان الطريق اليه هو الظن ومتعلق الظن
غير متعلق العلم لان الظن يتعلق بكون السبع في الطريق والعلم يتعلق
بقبح سلوك الطريق والحكم في العلم بوجوب التوجه الى جهة القبلة
عند الظن بانها في بعض الجهات يجري على ما ذكرناه ويكون الحكم فيه
معلوما وان كان الطريق اليه هو الظن ومتعلق الظن غير متعلق
العلم لان الظن متعلق بكون السبع في الطريق والعلم يتعلق بقبح
سلوك الطريق وللعلة في العلم بوجوب التوجه الى جهة القبلة عند
الظن بانها في بعض الجهات يجري على ما ذكرناه ويكون الحكم فيه معلوما

وان كان الطريق اليه مظنونا فاما من منع من القياس من حيث يودى
الى تضاد الاحكام فاعتماده الى ان يقول اذا كان الفرع شبه باصل محرم و
اصل محلل فلا بد على مذهب القائلين بالقياس من رده اليهما جميعا
وهذا يودى فى العين الواحدة الى ان يكون محرمة محللة ولمن اثبت
القياس يقول فى جواب ذلك ان كان الفرع مشبها الاصل محرم عند
اثنين لزم كل واحد منهما ما اداه اجتهاده اليه فيلزم التحريم من
اشبه عنده الاصل المحرم والتحليل من اشبه عنده الاصل المحلل
ولا تضاد فى ذلك وان اشبه الاصلين المختلفين عند واحد فهو عند كثير
منهم يكون مخيرا بين الامرين فايهما اختار لزمه كما يقال فى الكفارات
الثلث ولا تضاد فى ذلك وعند قوم منهم انه لا يدخله فى هذا الموضع
من ترجيح يقتضى حمل الفرع على احدهما دون صاحبه فاما من ابطل
القياس من حيث لا طريق الى علته الظن فى الشريعة وهى الطريقة
التى حكيناها عن شيخنا رحمه الله فوجه اعتماده عليها ان يقول قد علمنا
ان القياس لا بد فيه من حمل فرع على اصل بعلة او شبه والعلة التى
يتعلق الحكم بها فى الاصل لا يخلو ان يكون طريق اثبات كونها علة العلم
او الظن و العلم لا مدخل فى هذا الباب وجميع من اثبت القياس فى
الشرع الا الشذاذ منهم يجعلون العلة المستخرجة المستدل عليها
تابعة للظن وانما يجعلها معلوما من طريق الاستخراج من حيث
اعتقد ان على العلل الشرعية ادلة يوصل العلم كالعقليات وقول هولاء
واضح البطلان لا معنى للتشاغل به ولانا اذا بينا ان الظن لا يصح حصوله
وعلل الشرع فاولى ان لا يحصل العلم وان كانت العلة يثبت علة بالظن

فنحن

فنحن نعلم ان الظن لا بد له من امارة وطريق والا كان مبتدا لا حكم له وليس فى
الشرع امارة على ان التحريم فى الاصل المحرم انما كان بعض صفاته فكيف يصح
ان يظن ذلك وليس هذا مما لا يزالون يتلون من ظن الربح والخسران
او التجارة او الهلاك وان القبلة فى جهة مخصوصة وغلبة الظن فى قيم
المتلفات واروش الجنايات التى يستند الظن فيها الى عادات وتجارب
وامارات معلومة متقررة ولهذا نجد من لم يتجر قط ولم يخبره مخبر
عن احوال التجارة لا يصح ان يظن فيها ربحا ولا خسرانا وكذلك من
لم يسافر ولم يخبره مخبر عن الطريق لا يظن نجاة ولا عطبا وكل من لم يعرف
العادة فى القيم ويمارسها لا يظن ايضا فيها شيئا وجميع ما يغلب
فيه الظنون متى تاملته وجدته مستندا الى ما ذكرناه مما لا يصح دخوله
فى الشرعيات على وجه ولا سبب ولقوة ما اوردناه ما قال قوم من
اهل القياس ان العلل الشرعية لا يكون الا منصوصا عليها اما صريحا و
تنبيها ونزل الباقون رتبه فقالوا لا يثبت الا بادلة شرعية والذى
يمكن ان يعترض به على هذه الطريقة ان يقال من اعتمد هذه الطريقة على
هذا التلخيص لا بد من ان يكون مجوزا للتعبادة به فى معرفة الاحكام
من جهة لو حصل الظن الذى منع من حصوله ولا بد من ان نقول
ان الله تعالى لو نص على العلة او امر الرسول بالنص عليها وتعبد بالقياس
لوجب حمل الفروع على الاصول بل الذاهب الى هذه الطريقة ربما
يقول لو نص الله على العلة فى تحريم مثلا للخمر وذكر انها الشدة لوجب
حمل ما فيه هذه العلة عليها وان لم يتعبد بالقياس لانه يجرى مجرى
ان ينص على تحريم كل شديد وان كان هذا غير صحيح لان العلل

الشرعية انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة ويشترك الشيآن
في صفته فيكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه
وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشي الى غيره في حال
دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر وهذا معروف في الدواعي
ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم
وفي حال دون حال ان كان فيما لم يحصل الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه فاذا
صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي وجرى النص
على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه اذ قد بينا ان ما لم
كان مصلحا او داعيا الى الفعل لا يمتنع ان يشترك فيه المختلفان في هذا
الحكم وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا
وذلك انه يفيدنا ما لم يكن نعلمه اولاه وهو ما له الفعل المصلحة
وفي الناس من فصل بين دواعي الفعل ودواعي الترك فقال اذا كان
النص على علة الفعل لم يجب القياس الا بدليل مستانف وان كانت
واردا بعلة الترك وجب التخطي من غير دليل مستانف وفصل
بين الامرين بان ما له يترك احدنا الفعل لم يترك غيره اذا شاركه
فيه لانه لا يجوز ان يترك اكل السكر لحلاوته ويأكل شيا حلوا ولا يجب
هذا في الفعل لانه قد يفعل الفعل لامر ثبت في غيره وان لم يكن فاعلا
له وهذا صحيح لا شبهة فيه ومتى كان النص الوارد بالعلة كاشفا
عن الداعي ووجه المصلحة او عن الداعي فقط فاما ان كان مختصا
بوجه المصلحة لم يجب ذلك لان الدواعي قد يتفق تارة ويختلف
وجوه المصالح ويختلف الدواعي مع اتفاق وجوه المصالح واقوى ما يعتمد

على

على هذه الطريقة ان يقال قد بينتم باستناد الظنون الى العادات و
التجارب وان الشرع لا يتم ذلك فيه وهذا صحيح فلم انكرتم ان يحصل
فيه طريقة يحصل عندها الظن وان لم يكن عادة ولا تجربة بل
يجري في حصول الظن عندها مجرى ما ذكرتم وهذا مثل ان نجد العين
المسماه خمرا يحصل على صفات كثيرة فيكون مباحة غير محرمة فمتى
وجدت فيها الشدة المخصوصة حرمت ومتى حرمت من الشدة
بان يصير خلا حلت فيظن عند ذلك ان العلة هي الشدة لان الذي
ذكرناه من حالها امارة قوية على كونها علة فمتى انضم الى هذا الظن
التعبد بالقياس وان يحمل ما حصل فيه علة التحريم من الفروع
على الاصول ساغ القياس وصح ولم يمنع منه مانع وهكذا اذا راينا
بعض صفات الاصل هي المؤثرة في الحكم المعلل دون غيره كانت بان
يجعل علة اولى من غيرها واقوى في الظن في انها العلة مثال ذلك
انا اذا اردنا ان نعلل ولاية المراة على نفسها وملكها لامرها وجدنا
بلوغها هو المؤثر في هذا الحكم مع سلامة احوالها في الحرية والعقل دون
كونها مزوجة لان التزويج متى اعتبر لم يوجد له تاثير في باب الولاية
وما يرجع اليها من البلوغ التاثير القوي فيها جعلناه العلة
دون التزويج يكفي ان يقال المعتمد في هذه الطريقة لم زعمتم ان
الظن اذا استند في بعض المواضع الى عادة فانه لا يقع في كل موضع
الا على هذا الوجه وان العادة لا يقوم مقامها غيرها فانهم لا يجدون
مختصا ويمكن ايضا ان يقال لهم خبرونا عمن ابتداه الله تعالى كاملا
عاقلا في بعض البلاد معصا ما لم جالس عنده وهو لا يعرف العادات

ولا يسمع الاخبار عنها الا انه وجد صاحب المجالس معه حتى دخل اليه بعض
الناس انصرف وخرج عن الدار وهو مع دخول غيره من الناس لا يفارق
مكانه اليس هذا مع عقله وكماله يصح ان تقوى في ظنه انه علة خروج صاحبه
انما هو دخول ذلك الرجل فان قالوا لا يصح ان يغلب ما ذكرتم في ظنه
طولبوا بما يمنع منه ولن يجدوه وان جاوزوه بطل عليهم ذكر العادات
والتجارب في باب الظنون وقيل لهم فما تنكرون من ان يكون حال حال
الظنون في الشرع ويمكن ان نقول من نصر الطريقة التي قدمناها ان
فرضتموه من جلوس بعض الناس عند من لم يعرف العادات وانصرافه
اذا دخل عليه انسان آخر وتكرر منه ذلك انما يغلب على ظنه كون
دخول صاحبه علة بخروج الا اذا كانت ذلك يصير عادة وليس يلزم فيمن
عرف عادة في شيء بعينه ان يعرف العادات كلها الا ترى ان العادات
تختص البلاد والازمان ولا يكاد يتفق على حد واحد فكذلك فيما فرضتموه
في السؤال فاما طعن مثبتي القياس على الطريقة المتقدمة وتصحيحهم
غلبة الظنون في الشريعة بقولهم انا وجدنا اهل القياس والاجتهاد
مع كثرتهم وتدينهم يخبرون عن انفسهم بالظنون ويعملون عليها
ومثل هولاء او طايفة منهم لا يجوز ان يكونوا يكذبوا على نفوسهم فكيف
يدفع الظنون وهذه حالها فليس بشيء لان من نفى الظن ان يقول
ان الكذب هولاء اكذبهم في قولهم انه ظن وواقع عن امارة الكذب
والحكم بالفرق بين الاعتقاد المبتدا والعلم والظن ليس نص فكان القوم
سبقوا الى اعتقادات ليس ظنونا ودخلت عليهم الشبهة فاعتقدوا
ان لها احكام الظنون وليست كذلك على ان هذا يرجع اليهم فيمن تدعى

من

من اهل القياس على ان الاحكام ادلة توجب العلم فيقال لهم يصح على
هولاء مع كثرتهم ان يدعوا انهم عالمون ويخبرون عن نفوسهم بما يجدونها
عليه من السكون وهم مع ذلك كذبة وهكذا السؤال عليهم في
المخالفين لهم في اصول الديانات اذا ادعوا العلم بمذاهبهم وسكونهم
الى اعتقاداتهم فلا بد لهم في الجواب مما ذكرناه من ان القوم لم يكذبوا
في انهم معتقدون وانما غلطوا في ان تلك الاعتقادات علوم فاما طريقة
النظام ومن تابعه في ابطال القياس فاعتمادهم على ان الشرعيات
وقعت على وجوه لا يمكن معها دخول القياس فالذي يقولون عليه انهم
يقولوا وجدنا الشرع وارد باختلاف المتفقين واتفاق المختلفين كايجاب
القضاء على الحايض في الصوم واسقاطه عنها في الصلوة وهي اوكد من
وايجابه على المسافر القضاء فيما قصر في الصوم واسقاطه عنه فيما قصر
من الصلوة وكايجاب الغسل بخروج الولد والمني وهما الطف من
البول والغايط اللذين يوجبان الطهارة واباحة النظر الى الامة
الحسناء والى محاسنها وخطر ذلك من الحرة وان كانت سوها قالوا
كيف يسوغ القياس فيما هذه حاله ومن حقه الا يدخل فيما يتفق فيه احكام
المتفقات لا يختلف احكام المختلفات وهذا لا يصح اعتماده في نفي القياس
وذلك ان المبيّنه ان يقال اما اطلاق القول بان المتفقين لا يختلفان
في الحكم والمختلفين لا يتفقان في الحكم فغلط والصحيح ان يقال ان المتفقين
لا يختلفان في الحكم الذي يقتضيه اتفاقهما وكذلك المختلفان لا يتفقان
في الحكم الذي يقتضيه اختلافهما لان المراعى في هذا الباب هو الاسباب
والعلل والاحكام التي يجب لاتفاق المتفقات فيها واختلاف المختلفات

هي الراجعة الى صفات الذات وانما وجب للنفيها لان المتفقين قد اشتركا
في سبب الحكم وعلته والمختلفين قد افترقا في ذلك فلا بد مما ذكرناه فاما اذا
لم يكن الحكم راجعا الى الذوات فهو موقوف على الدلالة فان اتفق المختلفان
في علته وسببه اتفاقه وان اختلف المتفقان فيهما اختلفا فيه
وعلى هذا لا ينكر ان يكون الحيض وان كان سببا لسقوط الصوم و
الصلوة معا واتفقا في ذلك ان يختلفا في حكم اخر يوجب في احدهما الاعادة
ولا يوجبها في الاخر فيكون الاختلاف من وجه والاتفاق من اخر وقد
زال التناقض لان القضاء اذا اختص بعلة غير علة السقوط لم يكن باتفاقهما
علة السقوط معتبر وفي العقل مثال فذلك لانا نعلم ان النفع المحض اذا
حصل في العقل اقتضى حسنه وقد يحصل في الكذب النفع فلا يكون الا
قبيحا لان وجه قبحه هو كونه كذبا فصار اتفاق الكذب مع غيره من
الافعال في النفع لا يمنع من اختلافهما في القبح لان ما اختلفا فيه
غير ما اتفقا من اجله فان كان ما اورده النظام مانعا من القياس
الشرعي فيجب ان يمنع من القياس العقلي ايضا على انه قد اعترف
بورود النص باتفاق المختلفين واختلاف المتفقين فلم يلزمه ان يكون
متناقضا فالا يسوغ القياس واعتذر بما يجتذر به للنصوص فان
قال اني لم اوجب التناقض في هذه الاحكام فتلزموني ذلك في ورود النص
بها وانما منعت من التطرق بالقياس اليها قيل اليس
يمتنع ما ظننت امتناعه اذا نص الله تعالى لقضاء الصوم امارة توجبه
واخل قضاء الصلوة من مثلها على ان للقوم ان يقولوا انا لا نثبت
القياس في كل حكم وعلى كل اصل وانما نثبته بحيث يسوغ ويصح واكثر

ما يقتضيه

ما يقتضيه ما افردناه بما هو بخلاف القياس فلا يسوغ دخوله فيه ان يمتنع
فيه من القياس وفيما جرى مجراه فلم اذا امتنع القياس في هذه الامور
امتنع في غيرها فاما من نفى القياس واعتمد في نفيه على ان الحكيم لا
يجوز ان يقتصر على ادون البيانين رتبة مع قدرته على اعلاهما وان
النصوص ابلغ في البيان من القياس فيجب ان يكون العبادة في معرفة
الاحكام مقصورة عليها فالكلام عليه ان يقال له اول ما في كلامك انه
اعتراف بان القياس يوصل به الى الاحكام لانه لا يجوز ان يقال
انه اخفض رتبة في باب البيان من غيره الا والتبيين يقع به واذا
ثبت كونه بيانا فما الذي يمنع من العبادة به وان كان ادون رتبة
لما يعلمه الله تعالى من صلاح المكلف فيه وانه اذا توصل الى الحكم به وتحمل
المشقة في طريقه كان اقرب الى فعله واستحق عليه من الثواب ما لا
يستحقه لو وصل الى معرفته بالنص على انه يلزم على هذه العلة ان
يكون العلم في جميع التكليف ضرورة لانه اقوى في البيان من العلم
المكتسب ومن يعتمد على هذه الطريقة لا بد له من المناقضة لانه يعلق
كثيرا من الاحكام في الشريعة بالظنون نحو الاجتهاد في جهة القبلة
وتقدير النفقات والجزاء الصيد وما اشبه ذلك فاذا جازت العبادة
بالظنون في هذه الاحكام مع امكان ورود البيان فيها بالنص الموجب
للعلم ولم يكن خارجا عن الحكمة جاز مثله في ساير الاحكام فاما من
نفى القياس من حيث لم يثبت ان العبادة به ولم يقطع السمع العذر في
صحته فهو الصحيح الذي نختاره ونذهب اليه لان القياس متى
جاز في العقل ورود العبادة اذا تعلقت به مصلحة في التكليف فلا بد

في جواز استعماله في الشرع من دليل سمعي لانه يجري مجرى سائر الافعال
الشرعية التي اذا جاز في العقل ان يدخل في العبادة لتحصيل المصالح فلا بد
في استعمالها من دليل سمعي والذي يلزمنا ان نورد ما نعتمده مثبته
من الطرق التي ظنوا انها ادلة علمية سمعيه ونبين انها شبه
وليست بادلة ولا موجبة للتعبد به فاما من يذهب الى ان العبادة
وردت بما يمنع منه فهو ايضا مذهبنا ونحن نبين في الفصل الذي
هذا الفصل ما عندنا فيه انشاء الله تعالى فصل في ان القياس في الشرع
لا يجوز استعماله لنا في المنع من استعمال القياس في الشريعة طريقان
احدهما انه اذا ثبت جواز العبادة به من جهة العقل فثبوت
العبادة به يحتاج الى دليل شرعي وقد علمنا انه ليس في الشرع
دليل على ان القياس دين الله تعالى يجوز استعماله لا من جهة
الكتاب ولا من جهة السنة المتواتر بها ولا من الاجماع وانما
قلنا ذلك لانا قد استقرينا جميع ذلك فعلمنا انه ليس فيه ما يدل
على وجوب العمل بالقياس ونحن نذكر المواضع التي يستدل بها
من ظاهر القرآن على وجوب العمل بالقياس ونبين انه لا دلالة في شيء
منها والسنة على ضربين متواتر واحاد فالمتواتر يوجب العلم الضروري
على مذهب الخصم وعلى مذهبنا يوجب العلم الذي لا يختلجنا فيه الشك
او كان مما يستدل على صحته اذا كان شرط التواتر فيه والضرب الآخر
اخبار احاد فالقسم الاول مفقود في الاخبار التي يستدل بها على صحة
العمل بالقياس لانها ليست معلومة جملة لا ضرورة ولا استدلالا و
القسم الاخر اخبار احاد لا يجوز استعماله في هذه المسئلة لانها من باب

العلم

العلم دون العمل وخبر الواحد يوجب غلبة الظن فلا يجوز استعماله فيما طريقه
العلم بلا خلاف واما الاجماع فليس فيه ايضا لان هذه مسئلة خلاف ونحن
نبين ما يدعونه من اجماع الصحابة ونتكلم عليه انشاء الله تعالى والطريقة
الثانية ان نقول قد ورد الشرع بما يمنع من العمل بالقياس واقوى ما اعتمد
في ذلك اجماع الطايفة المحقة وقد ثبت ان اجماعهم حجة لانه يشتمل على
قول معصوم لا يجوز عليه الخطا على ما بيناه فيما تقدم وقد علمنا انهم
مجمعون على ابطال القياس والمنع من استعماله وليس لاحد ان يعارض
هذا الاجماع لمن يذهب الى مذهب الزيدية والمعتزلة من اهل البيت
عليهم السلام ويقول مع ذلك بالقياس لان هؤلاء لا اعتبار بمثلهم لان
من خالف في اصول الخلاف الذي يوجب التكفير او التفسيق لا يدخل قوله
في جملة من يعتبر اجماعهم ويجعل حجة لانا قد بينا ان كل من علمنا انه
ليس بامام فانا لا نعتد بخلافه ونرجع الى المعرفة الاخرى التي نعلم كون
الامام في جملتهم على انا كما نعلم من مذهب ابي حنيفة والشافعي القياس
كذلك نعلم ان من مذهب ابي جعفر الباقر وابي عبد الله الصادق عليهما
السلام نفي القياس ونظاير الاخبار عنهما بالمنع منه والمناظرة للمخالفين
فيه كتظاهرها عمن ذهب اليه في خلاف ذلك وليس يدفع عنهما
هذا الا من استحسن المكابرة وقد علمنا ان قولهما حجة وقول كل واحد
منهما لانهما الامامان المعصومان ولا يجوز عليهما الخطا في القول
والاعتقاد وقد اعتمد من نظر هذه الطريقة التي ذكرناها على ايات ليس
فيها ما يدل على ذلك فلا يمكن الاعتماد عليه وله على جميعها اعتراض نحن
ذلك بخلقهم بقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان القياس

يقدّم بين يدي الله ورسوله وهذا غير صحيح لان للمخالف ان يقول اذا دلنا
تعم على صحة القياس لم يكن استعماله تقدما بين يدي الله ورسوله وصار
ذلك بمنزلة ما نص عليه وانما يكون تقدما بين ايديهما لو قيل به من
دلالة ولو استند الى علم ويتعلقوا ايضا بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم
وبقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وللمخالف ان يقول ما قلنا با
القياس الا بالعلم وعن العلم فلم نخالف ظاهر الكتاب وانما ظننتم علينا
انا نعلق الاحكام بالظنون وليس يعقل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وان
كان الطريق اليه الظن على الوجه الذي مثلنا به من العقليات ويتعلق
بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله وتبيانا لكل شيء وقوله
اليوم اكملت لكم وللمخالف ان يقول ان القياس اذا دل الله تعم
عليه واوجب العمل به فقد دخل في جملة ما بين في الكتاب فلم يقع فيه
تفريط لان الكتاب قد دل على صحة اجماع الامة ووجوب اتباع
السنة فاذا علمنا بالاجماع والسنة صحة القياس جاز اضافة هذا
العلم والبيان الى الكتاب وان كان على سبيل الجملة دون التفصيل لانه
ليس يمكن ان تدعى ورود الكتاب بكل شيء متصلا فصار العامل عاملا
بما امر الله تعم به في كتابه وتبيينه واكمله وهذه الجملة تنبه على طريق
الطعن فيما جرى هذا المجرى من الاستدلالات فانهم يتعلقون بشيء
كثير من هذا الجنس لا فائدة في ذكر جميعه **فصل** في ان العبادة لم ترد
بوجوب العمل بالقياس الذاهبون الى القول بالقياس في الشرع
فريقان احدهما يوجب العمل به عقلا وهم الشذاذ على ما ذكرناه
والاخرون يوجبون العمل به سمعا فان لم يسبق عقلا ونحن نفسد

كلا القولين ليتم لنا ما قصدناه فاما من اثبته عقلا فالاصل في الكلام عليه
ان يقال ان الفعل الواجب لا بد ان يكون له وجه وجوب لولاه لم يجب لانه
لو لم يكن كذلك لم يكن بالوجوب اولى من غيره وما لم يجب العمل ينقسم قسمين
احدهما صفة مختصة ولا يتعداه الى غيره وذلك جميع الواجبات العقلية
نحو رد الوديعة والانصاف وشكر النعم والاخر ان يكون وجوبه لتعلقه
بغيره على سبيل اللطف نحو ان يختار المكلف عنده واجبا اخر او يمتنع
عن قبيح وليس يكون كذلك لا بعد ان يختص في نفسه بصفة يدعو الى
اختيار ما يختار عنده وهذا القسم على ضربين احدهما يعرف بالعقل
كوجوب معرفة الله تعم لان جهة وجوبها متعذرة بالعقل وهو انها يكون
عندها اقرب الى فعل الواجب والامتناع من القبيح كعلمنا ايضا بان الرسول
عليه السلام لا يجوز ان يكون على احوال منفر عن القبول منه نحو
الفسق والاحوال الدنية المستخفة ومثل ما يلحقه بالمعرفة من
وجوب الرياسة لكونها لطفا لانه مستقر في عقول العقلاء ان الناس
في الجملة لا يجوز ان يكونوا مع فقد الرؤساء في باب الصلاح والفساد على
ما يكونون مع وجودهم والضرب الثاني لا يعلم الا بالسمع لفقد الطريق اليه
من جهة العقل وهو جميع الشرعيات والسمع الذي يعلم وجوب ذلك
قد يرد تارة بوجه الوجوب فيعلم عنده الوجوب وتارة يرد بالوجوب
فيعلم عنده وجه الوجوب واحد الامرين يقوم مقام الاخر في العلم به
بالوجوب الا انه اذا ورد بوجوبه علم بحكم وجه الوجوب الا على جهة
الجملة وان ورد بوجه وجوبه مفصلا او مجملا علمنا وجوبه مفصلا
لان العلم بوجوبه لا بد من التفصيل السراخ علم المكلف من

الاقدام على الفعل والعلم بوجه الوجوب قد يكون مجملا ومفصلا ويقوم احد الامرين
مقام الآخر فلو قال تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشآء والمنكر ولم يوجبها
لعلمنا وجوبها ولو نص وجوبها فلفظ الايجاب لعلمنا في الجملة انا نتنهى عن
قبيح او ندعو الى واجب فاما لم قلنا اذا علمنا بوجه وجوب الفعل علمنا
وجه وجوبه واذا علمنا وجه الوجوب علمناه واجبا فهو ان من علم بالعقل
رد الوديعة مع المطالبة علم وجوبه ومتى لم يعلم ذلك لم يعلم وجوبه وكذلك
من علم الفعل ظلما علم قبحه فان شك في كونه ظلما لم يعلم القبح وكذا الواجب فهكذا
ايضا متى علم كون الفعل الذى هو رد الوديعة واجبا علم رد وديعة فتعلق كل
واحد من الامرين بصاحبه كتعلق صاحبه به فان قيل من اين قلتم
ان الواجبات في النوع لا تجب الا لكونهما الطافا ثم من اين قلتم ان
ذلك لا يعلم من حالها الا بالسمع ليتم ما ذكرتموه قلنا لان وجوبها
اذا ثبت وكان لا بد له من وجه لم يخل من القسمين اللذين قدمناهما وهما
اما صفة تخص الفعل ولا يتعداه او لتعلقه بغيره على وجه اللطف وليس
يجوز في الشرعيات الوجه الاول لانها لو وجبت لصفة تخصها جرى
مجرى كون رد الوديعة في انه وجه الوجوب لوجب ان يعلم على تلك الصفة
ويعلم وجوبه متى علمناها لانه لا يصح ان يجب لصفة تختص بها ولا
يصح ايضا ان يعلم عليها ولا يعلم وجوبها وقد علمنا ان الصلوة وسائر
الشرعيات يعلم بالفعل صفاتها وان لم يعلم وجوبها فدل ذلك على
بطلان القسم الاول ولم يبق الا الثاني واذا ثبت انها تجب الالطاف
ولم يكن في العقل دليل لا يدل الا على ما يختاره الانسان او لا يختاره
ولان دلالة العقل ايضا لم تبق بها واحدة فلم يصح ان يدل على الشئ

ونفيه

ونفيه والحكم وضده كما نراه في الشرايع من اختلاف المكلفين والناسخ والمنسوخ
فلم يبق الا ان الطريق اليها السمع ولولا ما ذكرناه لما احتيج في معرفة المصالح
الشرعية الى بعثة الانبياء فان قالوا الفعل يقتضي في كل مشتبهين ان
حكمهما واحد من حيث اشتبها فوجب ان يحكم في الارز بحكم البر بعلة
وان لم يات السمع قيل لهم الاشتباه الذى يقتضي المشاركة في الحكم هو
فيما يعلم ان الحكم فيه يجب عن ذلك الشبه او يكون في حكم الموجب عنه نحو علمنا
بان ما شارك العالم في وجود العلم في قلبه تجب كونه عالما وما شارك رد
الوديعة في هذه الصفة كان واجبا فاما العلل التى هى امارات فلا يجب المشاركة
فيها المشاركة في الحكم لان العقل لا يعلم به كونها علة جملة ولو علم كونها علة لم يجب
فيما شاركه فيها مثل حكمها لان المصالح الشرعية مختلفة من حيث تعلقت
بالاختيار فلا مدخل للايجاب فيها ولهذا جاز ان يكون الشئ في الشرع
مصلحة وما هو مثله مفسدة وجاز اختلاف الاعيان والاوقات في ذلك
فان قال اذا حرم الله تعالى الخمر وراينا التحريم ايضا للشدة يثبت بثبوتها
وينتفي بزوالها علمت ان علة التحريم الشدة ولا احتياج الى السمع كالاحتياج
في العقليات اليه قيل له ليس يكون ما ذكرته من الاعتبار اقوى من
ان ينص الرسول عليه السلام في الخمر ان علة تحريمها هى الشدة وقد بينا
ان ذلك لا يجب يوجب التخطي ولا يقتضي اثبات التحريم في كل شديد الا بعد
التعبد بالقياس لانه غير ممتنع ان يخالفا في المصلحة وان وافقه في الشدة
وبينا ان النص على العلة الشرعية يجري مجرى النص على الحكم في امتناع التخطي
الا بدليل مستانف فاما من زعم ان السمع قد ورد بالتعبد بالقياس
فنحن نذكر ما اعتمده ونتكلم على شئ منه احدما اعتمده قولهم

فاعتبروا يا اولي الابصار قالوا الاعتبار هو المقايسة لان الميزان يسمى
معيارا من حيث قيس به مساواة الشي بغيره ولما روي عن ابن
عباس من قوله في الانسان اعتبروا الها في بالاصابع التي ديتها
متساوية وانما استدلوا بالاية على وجه اخر فقالوا قد دل الله بهذه
الاية على ان المشاركة في العلة تقتضي المشاركة في الحكم وذلك
انه قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم
لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم
من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم
الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فاعتبروا
يا اولي الابصار قد ذكر ما حل بهم ونبه على علته وسببه ثم
امر بالاعتبار وذلك يحذر من مشاركتهم في السبب فلو لم تكن
المشاركة في السبب يقتضي المشاركة في الحكم ما كان لهذا القول
معنى والكلام على ذلك ان يقال لهم ما تنكرون ان يكون لفظ الاعتبار
لا يستفاد منه الحكم بالقياس وانما يستفاد به الاتعاظ والتدبر و
التفكر وذلك هو المفهوم من ظاهره واطلاقه لانه لا يقال
لمن يستعمل القياس العقلي انه معتبر كما يقال فيمن يتفكر في معاده
ويتدبر امر معاده ويسقط بذلك انه معتبر وكثير الاعتبار
وقد يتقدم بعض الناس في العلوم واثبات الاحكام من طريق
القياس ويقل فكره في معاده وتدبره فيقال انه غير معتبر او قليل
الاعتبار وقد يستوي في المعرفة بحال الشي واثبات حكمه اثنان
فيوصف احدهما بالاعتبار دون الاخر على المعنى الذي ذكرناه

ولهذا

ولهذا يقولون عند الامر العظيم ان في هذا لعبرة وقال الله تعالى وان
لكم في الانعام لعبرة وما روي عن ابن عباس خبر واحد لا يثبت
بمثله العلم ولو صح لكان محمولا على المجاز بشهادة الاستعمال الذي
ذكرناه على انا لو سلمنا جواز استعمال الاعتبار في المقايسة لم يكن
في الاية دلالة الا على ما ذكر منها من امر الكفار وظنهم ان
حصونهم مانعتهم من الله تعالى ووقوع ما وقع بهم مكانهم ثم
قال الله تعالى فاعتبروا بذلك يا اولي الابصار وليس يليق هذا الموضع
بالقياس في الاحكام الشرعية لانه تعالى لو صرح بعقب ما ذكر من
حال الكفار بان يقول فقيسوا في الاحكام الشرعية واجتهدوا
لكان الكلام لغوا لا فائدة فيه فلا يليق بعضه ببعض فثبت
انه اراد الايقاظ والتفكر على انه يمكن ان يقال لهم على تسليم تناول
اللفظ للقياس باطلاقها ما تنكرون انا نستعمل موجب الاية
بان نقيس الفروع على الاصول في انا لا نثبت لها الاحكام الا با
النصوص لان هذا ايضا قياس فقد ساويناكم في التعلق بالاية
فمن اين لكم ان القياس الذي تناولته الاية هو ما يذكرونه دون
ما ذكرناه وكلاهما قياس على الحقيقة وليس لهم ان يقولوا
نحن نجمع بين الامرين لانهما يتنافيان والجمع بينهما لا يصح
ولا لهم ايضا ان يقولوا قولنا ان صح من حيث كان فيه
اثبات للاحكام وقولكم فيه نفي لها وذلك لان الترجيح بما ذكروه
انما يصح متى ثبت كلا وجهي القياس فيصح الترجيح والتفرقة
فاما والخلاف فيهما اهل ثبتا او ثبت احدهما فلا ترجيح يمكن

في ذلك ويقال لهم وتعلقهم بالآية ثانيا اذا كان الله تع قد نبه على ما زعمتم
بالآية على ان المشاركة في السبب والعلة يقتضي المشاركة في الحكم فيجب
ان يكون كل من فعل مثل الذي اخبر تع عنهم في الآية يحل بهم
مثل ما حل بهم فان قالوا هو كذلك او بناهم بطل التعلق لهم ضه ولو
جوزنا من يشارك المذكورين في المخالفة والمعصية وان لم يصبه
ما اصابهم وهذا من ضعيف ما يتمسك به وتعلقوا ايضا
بقوله تع فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم
وقوله وعلى الموسع قدره وعلى المقتر قدره قالوا فالمثلية والمقدار
طريقه غالب الظن وبقوله فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما
ملكت ايمانكم قالوا وذلك طريقه غالب الظن وهذه الايات لا يخلوا ان يكون
المستدل بها يعتمدها في جواز التعبد بالظنون او في وجوب التعبد بها
فان كان الاول كان ذلك صحيحا وذلك مما قد قدمنا جوازه وان اراد الثاني
كان ذلك باطلا لانه ليس اذا ثبت التعبد في شيء بغالب الظن ينبغي ان
يحمل غيره عليه لان ذلك يصير قياسا ولا كلامنا في مسئلة القياس فكيف
يستدل بالشيء على نفسه على ان من اصحابنا من قال ان المسئلة
والقدرة منصوب عليه فعلى هذا سقط السؤال وتعلقوا ايضا
بان قالوا قد ظهر عن الصحابة القول بالقياس واجمعوا نعني
جميعهم عليه نحو اختلافهم في مسئلة الحرام والجد والمشركة والايلا
وغير ذلك قد رجع كل منهم في قوله الى طريقة القياس لانهم اختلفوا
الحرام فقالوا باربعة اقاويل احدها انه في حكم التطليقات الثلث
وذلك مروي عن امير المومنين عليه السلام وزيد وابن عمر والقول

الآخر

الآخر قول من جعله يمينا يلزم فيها الكفارة وهو المحكي عن ابي بكر وعمر وابن
مسعود وعايشة والثالث قول من جعله تطليقة واحدة وهو المروي عن
ابن عباس وابن عمر وغيرهما ثم اختلفوا فمنهم من قواه ومنهم من
جعلها واحدة رجعية وبعضهم جعلها بائنة وكل ذلك تفريع للقول الرابع
وحكي في المسئلة قول خامس عن مسروق وجوابه انه ليس بشيء لانه تحريم
لما احله الله تع ووجوده كعدمه واختلافهم في الجد ايضا ظاهر وكذلك ما
عددناه من المسائل وانا شرحنا مسئلة الحرام لان الخلاف فيها اكثر منه
في غيرها قالوا وقد علمنا انه لا وجه لاقاويلهم الا طريقة القياس والاجتهاد
لان من جعل الحرام طلاقا ثلثا معلوم انه لم يرد انه طلاق ثلث على الحقيقة
بل اراد انه كالطلاق الثلث وجار مجراه وكذلك من جعله يمينا وظهارا
محال ان يريد الا التشبيه دون ان يكون عنده يمينا او ظهارا في الحقيقة
ولانه قد نقل عنهم النص الصريح في انهم قالوا بذلك قياسا لان من ذهب
الى ان الجد بمنزلة الاب نص على انه مع فقد الاب بمنزلة ابن الابن مع
فقد الابن حتى صرح ابن العباس بان قال الا يتقي الله زيد بن ثابت
يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وقد علمنا انه لم يرجع في
ذلك الى نص لان الجد لا نص عليه في الكتاب فلم يبق الا سلوكهم فيه
طريق التمثيل والمقايسة وثبت ايضا عمن قال بالمقايسة بين الاخ
والجد انه شبههما بغصني شجرة وجدولي نهر ولهذا بطل قول من يدعي
انهم قالوا ذلك على طريق الصلح والبعد ولانه اقل ما قيل فيه او حكموا
بحكم العقل او النص خفي ويبطل ذلك زايدا على ما تقدم انهم اختلفوا
فيما لا يسوغ فيه الصلح لتعلقه بتحريم الفروج وتحليلها كمسئلة الحرام

والابلاولات ما يقال من طريق الصلح لا نفرع عليه ويبنى بحسبه المذاهب
ولانهم اختلفوا فى مواضع لا يصح ان يقال فيها باقل ما قيل ولانهم قد اختلفوا
فيما زاد على اقل ما قيل وقالوا ايضا باقاويل كلها خارجة عما فى اصل العقل ولو قالوا
ايضا النص لوجب ان يظهر لان الدواعى الى اظهاره قوى واذا ثبت ذلك
من حالهم فمنهم من قايل بالقياس ومصوب لقايله غير منكر عليه
فصاروا مجمعين على القول به واجماعهم حجة لا يجوز ان يتفق
على خطا فيقال لهم لنا فى الكلام عليهم وجهان احدهما ان نبين بطلان
ما حكمتم به وقطعتم عليه من ان القول فى المسايل التى ذكرتموها لم تكن
الا بالقياس ونبين ان يحتمل ان يكون النص اما بظاهره او دليله
والاحتمال فى هذا الموضع يكفى ويأتى على استدلالهم والوجه الاخر ان
ننازع فيما ادعيتموه من ارتفاع النكير للقياس ونبين انه ورد عنهم
من ذلك ما فى بعضه كفاية وابطال القول من يدعى خلافه ولنا ايضا
اذا سلمنا انهم قالوا فى تلك المسايل بالقياس وتجاوزنا عن الخلاف
فى ارتفاع النكير وفرضنا انهم [illegible] انه لم يمكن ان يقول ارتفاع النكير
لا يدل فى كل موضوع على الرضا والتسليم وانما يدل على ذلك اذا علمنا
انه لا وجه لارتفاعه الا الرضا فاما مع تجويز كونه للرضا ولغيره
فلا دلالة فيه غير ان هذه الطريقة يوحش من خالفنا فى المسئلة لانها
تطرق عليهم فساد اصول هى اهم اليهم من الكلام فيها وينبغى ان
يتجاوز عن الكلام فى هذا المعنى ويقتصر على الوجهين اللذين قدمنا
هما لان الكلام فى هذا الوجه له موضع غير هذا هو اليق به وقد ذكرناه فى
كتاب الامامة مستوفى فيقال لهم لم زعمتم ان القول فى المسايل التى عددتموها

انما كان

انما كان بالقياس فلم نجدكم انتصرتم الا على الدعوى المجردة من برهان ولم اذا اختلفوا
وتباينت اقوالهم وجب ان يستند تلك المذاهب الى القياس وانتم تعلمون ان
القياس فى المذاهب المستندة الى النصوص ممكن كامكانه فى المستندة الى
القياس ولم انكرتم ان يكون كل واحد منهم اذ ذهب الى ما حكى عنه لتمسكه بدليل
نص اعتقد انه دال على ما ذهب اليه فان قالوا لو كانوا قالوا بذلك النصوص لوجب
ان تنقل تلك النصوص وتشتهر لان الدواعى يقوى الى نقلها والاحتجاج بها
قلنا اول ما نقوله انا لن نلزمكم ان يكونوا اعتمدوا فى هذه المسايل نصوصها
صريحة استدلوا بها على المذاهب التى اعتقدوها بل الزمناكم ان يكونوا اعتمدوا انها
الى ضرب من الاستدلال والتاويل وسواء كانت تلك النصوص على هذا نصوصا
ظاهرة للكل معلومة للجميع او كانت مخصصة فلا يجب ان نفرض كلامنا فى
غير ما فرضناه فيه على انا نقول لهم فلو كانوا اعتمدوا فى ذلك على علة قياسية
لوجب نقلها وظهورها لان الدواعى الى نقل مذاهبهم تدعو الى نقل ما لهم
وما به احتجوا وعليه عولوا وما نجد فى ذلك رواية فان كان فقدنا اعتمدوا
من دليل النص وارتفاع روايته دليلا على انهم قالوا بالقياس فكذلك
يجب ان يكون فقدنا الرواية عنهم بتضمن انهم قالوا بذلك قياسا
دليلا على القول به من طريق النصوص فان قالوا الفرق بين الامرين
ان القياس لا يجب اتباع العالم فيه والنصوص يجب اتباع غيره فوجب
نقل النص ولا يجب مثل فى القياس قلنا اطلاقكم ان القياس لا يجب
فيه الاتباع لا يصح على مذاهبكم بل يجب فيه الاتباع اذا ظهر وجه القول
به واما دام استغلق الظن فيه وانما لا يجب القول بارتفاع هذا الشرط
وعلى العالم ان يظهر وجه القول لمن خالفه ان يظهر لم ما يكون فرضه

معه الانتقال عما كان عليه ولولا هذا ما حسنت مناظرة اصحاب
القياس والاجتهاد بعضهم لبعض ولم ينقل عن الصحابة وجه
قولهم في مسئلة الحرام التي وقع النص من مخالفنا عليها القول بها عندهم
ولم يرد عن احد منهم العلة التي من اجلها جعلها طلاقا ثلثا او ظهارا او
يمينا على انه انما يجب على المعتقد للمذهب ان يظهر وجه قوله عند
المناظرة والحاجة الداعية فاما ان يكون ظهور وجه القول لظهور
القول والمذهب فغير واجب وكيف يقال ذلك ونحن نعلم ان
كثيرا من الصحابة والتابعين ومن كان بعدهم قد ظهرت منهم مذاهب
كثيرة فيما طريقه العلم والدليل القاطع من غير ان يظهر عنه او ينقل ما كان
دليله بعينه ولا اي طريق قال بذلك المذهب واعتقده فان قالوا فقد
تناظروا ورد بعضهم على بعض ولم يذكر عنهم احتجاج بنص قلنا اليس
يمكن ان يحكى عنهم في مسئلة الحرام وغيرها من المسائل انهم اجتمعوا فيها
لمناظرة ومنازعة وحاج بعضهم بعضا ورد بعضهم على بعض ولم يذكروا
ادلة النص ولا وردت بشيء من ذلك رواية واكثر ما روي اضافة
هذه المذاهب الى العاملين بها على انهم ان كانوا ناظروا وتنازعوا فلابد
من ان يظهر كل واحد منهم وجه قوله سواء كان نصا او قياسا وفي مثل
هذه الحال لا يسوغ الاعراض عن ذكر وجه القول وان جاز في غيرها
ولهذا لا نجد احدا من الفقهاء تنازع خصومه ويرد مذاهبهم
عليهم على سبيل المناظرة ولا يظهر وجه قياسه والعلة التي من
اجلها ذهب الى ما ذهب اليه بل لا بد له من تحرير علله وتهذيبها والا
حتراز فيها من النقض واذا كنا لم نجد رواية منهم لوجه قياسه

والعلة

وبالعلة التي من اجلها جمع بين الامرين اللذين شبه احدهما بالآخر فيجب
ان ينفي عنهم القول بالقياس ان كان ما فرضتموه صحيحا فان قالوا من
شان الحلماء ان يذكروا النصوص الشاهدة لاقوالهم ومذاهبهم
او يقع عنهم التهمة في الخطاء او القول بغير دليل قلنا ومن شانهم
ان يذكروا الوجه القياسي المصحح لمذاهبهم ليرتفع عنهم التهمة
ويجد فلعل القوم كانوا آمنين من ان يتهموا بالتجري والاعتقاد
المبتداة فلم يحتاجوا الى ذلك فان قالوا ليس يخفى نصوص الكتاب
والسنة ظاهرا ولا دليلا يدل على هذه المذاهب التي حكينا اختلافهم
فيها الا ان يدعوا نصوصا ظاهرة بان اختص كل واحد منهم بها
فيظهر بطلان قولكم لكل احد ويلزم حينئذ ان يكون تلك النصوص
قد استفيضت واظهرت ليعلم ويعرف والا طرق ذلك ابطال الشريعة
واكثر ما قلنا انا ما ضمنا لكم ان يكون كل واحد من القوم يذهب
الى مذهبه للدليل عليه من جهة النص وانما الزمناكم تجويز سبب
كل قائل منهم بوجه اعتقده دليلا قد يجوز ان يكون فيه مخطئا ومن
مصيبا ولو اخطات الجماعة في مسئلة لانها على اقوالها الا واحدا فيها
ايضا فيما قصدناه لان الذي آمن من اجتماعهم على الخطاء الا يومن
من اجماع اكثرهم ففقدكم نصوص الكتاب والسنة ادلة لتلك المذاهب
لا يدخل على ما قلناه اللهم الا ان يريدوا انا فقدنا ما يمكن التعلق به
والاعتقاد فيه انه دليل فهذا ادعيتموه علمتم ما فيه فقيل لكم من
اين علمتم ذلك وكيف يحاط علما بمثله ويقطع عليه وهل هذا الا تحري في
الشبه طريق وليس يجب في السنة ما يجب في الادلة فان تلك منحصر

والشبه لا تحصى على انا نقول وما نجد لعقلك واحد من الجماعة علة يقتضي القول
بمذهبه فيجب ان ينفي باعتماده في هذه المذاهب على العلل القياسية فان
قالوا انكم لم تجدوا علة يجب عندها الحكم لكل ما حكي من المذاهب والا فانتم
تجدون ما يمكن ان يجعل علة ويعتقد عنده المذاهب قلنا وكذلك
نقول لكم فيما تقدم على انا نقول لهم لم انكرتم ان يكون من ذهب في الحرام
الى الطلاق الثلث انما قال بذلك من حيث جعله كالكنايات الطلاق التي
هي طلاق على الحقيقة ولها احكام الطلاق عند كثير منهم من غير اختيار الشبه
ورفع في ذلك الى النص في الطلاق وادخله في جملة ما يتناوله الاسم ومن قال
انه يمين يرجع ايضا الى نص الكتاب الذي رجع اليه القائلون في زماننا
بان الحرام يمين وهو قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات
ازواجك ثم قوله بعد قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وان النبي صلى الله عليه
وآله حرم مارية القبطية او شرب العسل على اختلاف الرواية في ذلك
فانزل الله تعالى ما تلوناه وسماه يمينا بقوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فدخل
فيما يتناوله اللفظ ومن عجيب الامر انهم يجدون كثيرا من الفقهاء
في زماننا يعتمدون ذلك في هذه المسألة ويعولون على هذا الظاهر ويجيزون
ان يكون بعض الصحابة رجع في شيء من المذاهب التي حكوها الى النص
ويقطعون على انه لا مرجح لها في النصوص وهذا يدل على قلة التامل
ويمكن ايضا مثل ذلك فيمن ذهب الى انه ظهار وان يكون اجراه مجرى
الظهار في تناول الاسم له وان كان لفظه مخالفا للفظ الظهار كما كانت
كنايات الطلاق مخالفة للفظ الطلاق واجريت مجراه وكذلك لفظ
الحرام مخالف لليمين واجري في تناول الاسم مجراه ومن ذهب الى انه تطليقة

واحدة

واحدة كانه ذهب الى الطلاق والى اقل ما يقع به والذاهب الى الثلث ذهب
الى الاكثر والاعم وكل هذا ممكن ان يتعلق فيه بالظواهر والنصوص ويكفي
الاشارة الى ما يمكن ان يكون متعلقا وليس يلزم ان يكون حجة قاطعة
ودليلا صحيحا واما قوله وقد وضح انه لم يقله قياسا وانه لما لم يحتمل
لهذا القول تاثيرا تمسك بالاصل في الحكم او ببعض الظواهر التي تحظر
تحريم الحلال فان قالوا لو كانوا رجعوا في هذه الاقوال الى ظواهر النصوص
او ادلتها على ما ذكرتم لوجب ان تخطئ بعضهم بعضا لان الحق لا يكون
الا في احد الاقوال قلنا لا شيء ابلغ في الخطئة من المجاهرة بالخلاف
والفتوى بخلاف المذهب وهذا قد كان منهم وزاد بعضهم عليه
حتى انتهى الى ذكر المباهلة والحلف بالله فاما السباب واللعن
والشتم والرجوع عن الولاية فليس يجب عندنا بكل خطأ وبين
القول في ذلك اذا تكلمنا على الطريقة التي نذكرها عنهم من الاستدلال
فيما بعد ان شاء الله تعالى فاما قولهم في الاستدلال انهم جعلوا طلاقا تمثيلا
وتشبيها فقد بينا انه غير ممتنع ان يكونوا الحقوه بما يتناوله الاسم
على انهم لا يقدرون ان يحكوا عنهم انهم قالوا قلنا بكذا استشبها
بكذا وانما روي انهم جعلوا الحرام طلاقا وحكموا فيه بحكم الطلاق فاما
من اي وجه فعلوا ذلك وهل الحقوه تمثيلا وتشبيها او في تناول
الاسم له فليس بمدلول على انه لا يمتنع ان يشبه الشيء بالشيء ويذكر له
نظيرا لا على سبيل المقايسة بل على سبيل التعريف والافهام فنقول مع
نفي القياس مثلا المصالحة والمعانقة تجري مجرى المجامعة في بعض
الطهر وان لم يكن حاملا لهما عليهما بالقياس بل ينبه الى تناول

لما هو اللفظ للكل فلو نقل عنهم التصريح بالتمثيل والتشبيه لم يكن فيه دلالة
على ان القياس ليس هو ان يقول القائل الحكم في هذا الشيء التحريم كما كان
في غيره مما تناول النص تحريمه بل القياس هو ان يثبت للمسكوت عن حكمه
مثل الحكم المنطوق بحكمه لعلة جمعت بينهما ويكون العلة معلومة متميزة
مستدلا على كونها علة من دون سائر صفات الاصل بالدليل وهذا
مما لا يروى عن احد من الصحابة انه استعمله على وجه من الوجوه فكيف
يدعى مع ذلك التصريح بالقياس فاما ادعاوهم انهم صرحوا بالقياس و
تعلقهم في ذلك بما روي عن ابن عباس من التشبيه الا يتقي الله زيد
يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا وما روي من التشبيه
بغصني شجرة وبجدولي نهر فلا تعلق بمثل ذلك لان اول ما فيه انه لا يجب
ان يعتمد في ايجاب العمل بالقياس على خبر واحد غير مقطوع به لان هذه
المسئلة من المسائل المعلومة التي لا يعتمد فيها الى الادلة الموجبة للعلم
وما رووه عن ابن عباس وغيره من اخبار الاحاد التي لا يقطع بها
فكيف يستدل بها لو كان فيها دلالة وهي غير معلومة وليس لاحد
ان يدعي الاجماع على صحة الاخبار من حيث تلقي هذه الاخبار بالقبول
ويدعوا تواترها واشتهارها وذلك انها وان ظهرت من الفقهاء و
ذكرت في كتب الفرائض فلا شبهة في انها اخبار احاد ولا فرق بين
من يدعي تواترها وبين من يدعي تواتر جميع اخبار الاحاد التي
ظهرت بين الفقهاء وكثرت احتجاجهم بها في كتبهم ومناظراتهم
وان كانت اصولها احادا فاما الاجماع والتلقي بالقبول فانه غير مسلم
لانه لم يكن في هذه الاخبار الا ما كان منهم في خبر من الذكر وقوله انما

الاعمال

الاعمال بالنيات وما شاكل ذلك من اخبار الاحاد وقد علمنا ان هذه اخبار
التي ذكرناها وما جرى مجراها ليس مما يوجب الحجة ولا يثبت بمثلها الاصول
التي طريقها العلم فان قالوا خبر من الذكر والاعمال بالنيات ما قبلوه
من حيث قطعوا على صحته وانما عملوا به كما يعملون على اخبار الاحاد قلنا
وهكذا خبر غصني الشجرة وما جرى مجراه فليس يكن بين الامرين
فرق وبعد فلو سلمنا قيام الحجة بما رووه وان يكن كذلك لم يكن فيه دليل
على قولهم لان اكثر ما في الرواية عن ابن عباس انه انكر على زيد انه
لم يحكم للجد بحكم الاب الاولى كما حكم في ابن الابن وليس في الرواية انه انكر
ذلك عليه وجمع بين الامرين بعلة قياسية اوجبت الجمع بينهما
وظاهر نكيره يحتمل ان يكون لان ظاهرا من القول اوجب عنده اجرا
الاب مجرى الجد كما ان ظاهرا آخر اوجب اجرا ابن الابن مجرى الابن
للصلب الا ترى انه يحسن من نافي القياس المقابل في مذهبه كله على
النصوص ان يقول لمن خالفه في حكم الملامسة اما يتقي الله يوجب انتقاض
الطهر بالتقاء الختانين ولا يوجب انتقاضه بالقبلة وهو يذهب
الى ان الذي يقتضي الجمع بينهما ظاهر قوله او لامستم النساء فلا يمتنع ان
يكون ابن عباس انما نحى زيدا الى القول بالظاهر وقال له اذا اجريت
ابن الابن مجرى ابن الصلب لوقوع اسم الولد عليه وتناول قوله يوصيكم
الله في اولادكم لهما فاجر ايضا الجد مجرى الاب لوقوع اسم الاب
عليهما وقد روي عن ابن عباس في ذلك التعلق بالقرآن تصريحا على
ان ظاهر قول ابن عباس يشهد لنا هاهنا لانه نسب زيدا الى مفارقة
التقوى وخوف الله تعالى فلولا ان زيدا عنده كان في حكم العادل عن

النص لم يصح منه اطلاق ذلك القول لان من يعدل عن موجب القياس
على اختلاف مذاهب مثبته لا ينسب الى مفارقة التقوى لان اكثرهم
يقول انه مصيب ومن خطاه يقول انه معذور ولا يبلغ به الى هذه
الحال واما ذكرهم غصن الشجر وجدول النهر فلا يوجب القول بالقياس
وانما سلكوا ذلك تقريبا للقول من الفهم وتنبيها عليه من غير ان
يجعلوا ذلك علة موجبة للحكم كما يفعل المعلم مع المتعلم من ضرب الامثال
وضرب التعبد وازالة اللبس عن المسئلة وكيف يصح ان يدعى في
ذلك انه على طريق المقايسة وقد علمنا ان القدر الذي اعتمدوه من
ذكر الغصن والجدول لا يصح عند احد اصولا في الشريعة يقاس عليهما
ويثبت الاحكام لهما على ان الوجه في ذكرهم لما حكي ظاهر وذلك انهم توصلوا
بما ذكر عنهم الى معرفة اقرب الرجلين من المتوفى والصقهما به نسبا
ثم رجعوا في توريثه الى الدليل الموجب للاقرب الميراث وهذا كما يتنازع
رجلان في ميراث ميت ويدعي كل واحد منهما انه اقرب اليه من
الاخر فيصح لمن اراد اعتبار امرهما ان يعد الاباء بين الميت وبين
كل واحد منهما ويحصيهم لتعلم ان الاقرب هو من قل عدد الاباء بينه و
بين الميت دون من كثر عددهم بينه وبينه وله ايضا ان توضح
ذلك لمن التبس عليه بذكر الامثال والنظاير وان كان كل ذلك مما لا يثبت
به التوريث وانما يعرف به الاقرب والميراث بالنصوص يثبت
فاما الوجه الثاني من الكلام على استدلالهم هذا ان يقال لهم لم زعمتم
ان النكير مرتفع وقد روي عن كل واحد من الصحابة الذين اضيف
القول بالقياس ذمه وتوبيخ فاعله والازراء عليه فروي عن

امير المومنين

امير المومنين عليه السلام انه قال لو كان الدين يوجد قياسا لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وهذا تصريح منه عليه السلام بانه
لا قياس في ذلك وروي عنه عليه السلام انه قال من اراد ان يقتحم
جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وهذا اللفظ يروى عن عمر ومما روي
عنه عليه السلام في ذم القياس والذم على فاعله اكثر من ان يحصى
وروي عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله تعالى برايي وعن عمر انه قال واياكم واصحاب
الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا
بالراي فضلوا واضلوا وروي عنه انه قال اياكم والمكايلة قيل وما هي
قال المقايسة وروي عن شريح انه قال كتب الي عمر بن الخطاب
وهو يومئذ من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس
في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله صلى الله عليه واله فان
جاءك ما ليس في سنة رسول الله صلى الله عليه واله فاقض بما اجمع
عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك الا تقضي وروي عن عمر ايضا
انه قال اجراكم على الجد اجراكم على النار وعن عبد الله بن مسعود
انه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا
يقيسون الامور برايهم وعنه انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس
احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وروي
عن عبد الله بن عباس انه قال ان الله تعالى قال لنبيه احكم بينهم
بما اراك الله ولم يقل بما رايت وروي عنه ايضا انه قال لو جعل لاحد
ان يحكم برايه لجعل ذلك لرسول الله لقول الله تعالى وان احكم

بينهم بما انزل الله وروى عنه انه قال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس
والقمر بالمقاييس وروى عن عبد الله بن عمر انه قال السنة ما سنه
رسول الله صلى الله عليه واله لا تجعلوا الراى سنة للمسلمين وقال
مسروق لا اقيس شيا بشى اخاف ان تزل قدمى بعد ثبوتها وكان
ابن سيرين يذم القياس وقال اول من قاس ابليس وروى
عنه انه كان لا يكاد يقول شيا برايه وقال الشعبى لرجل لعلك من
القايسين وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال
وكان ابو سلمة بن عبد الرحمن لا يفتى برايه واذا كان القوم قد
صرحوا بذم القياس وانكاره هذا التصريح فكيف يدعى ايقاع نكيرهم
واى نكير يتجاوز ما ذكرناه ورووه عنهم وليس لهم ان يتاولوا الا
لفاظ التى رويناها ويستكرهوا التاويل فيها ويتعسفوه مثل
ان يحملوها على انكار بعض القياس دون بعض او على وجه
دون وجه ليسلم ما حكوا من ذمهم بالراى والقياس لان ذلك
انما يسوغ لو كان ما استدلوا به على قولهم بالقياس غير محتمل
للتاويل وكان صريحا فى دلالته على ذلك فاما وقد بينا ان جميع ما
تعلقوا به من اختلافهم من مسئلة الحرام وغيرها من المسائل
لا يدل على القياس فلانه ايضا ظاهر فى الدلالة عليه وبينت
مشية الله مثل ذلك فى تعلقهم بالراى واضافة الاحكام
اليه وانه لا ظاهر له فى الدلالة على القياس فضلا عن ان يحتمل
التاويل فلا وجه لتاويلهم ما رويناه من الاخبار لانها
وجميعها ظاهر فى نفى القياس لا بد لهم من العدول عنه اذا

صح

صح تاويلهم فكيف يعدل عما له ظاهر فى الدلالة على امر لاجل ما لا ظاهر
له ولو تساوى الامران فى الظاهر ايضا لم يكن لهم ان يحملوا اخبارنا
على التاويلات التى ذكروها لتسلم دلالة ما تعلقوا به على القياس
ولو كانوا بذلك اولى منا اذا تاولنا ما رووه وحملنا على ان القول فيه
انما كان بالنصوص وادلتها لتسلم دلالة ما رويناه على نفى القياس
وما لا يزالون يتعلقون به فى ذلك من قولهم ان المنكرين لذلك
هم المستجلون لم فلا بد من حمل النكير على ما يوافق ما ظهر عنهم من
استعمال القياس فتعللوا بالباطل وذلك انا لا نعلم انهم استعملوا
القياس ضرورة او من وجه لا يسوغ فيه التاويل ولا مدخل
الاحتمال فانما ادعى ذلك عنهم وتعلق بدعته بما لا ظاهر له ولا شبهة
فيه على القول بالقياس واحسن احواله ان يكون محتملا فكيف
يصح ما ذكروه وهذه الجملة التى ذكرناها تسقط قولهم ان الراى
الذى ذموه هو الذى يصدر عن الهوى والذى يستعمل فى غير
موضعه وان امير المومنين عليه السلام انما نفى ان يكون
جميع الدين يوخذ قياسا وكذلك ابو بكر انما انكر استعمال الراى
فى كتاب الله تعالى على وجه لا يسوغ فيه الى غير ذلك مما يقولونه
ويفزعون اليه لان كل ذلك منهم عدول عن ذلك عن الظاهر
وتخصيص لاطلاقه وتاول لا يجب المصير اليه الا بعد القطع على
صحة القياس وقول القوم به مما لا يحتمل التاويل فاما قول
بعضهم انهم فعلوا ذلك تشددا واحتياطا للدين حتى لا
تقول الفقهاء على القياس ويعدلوا عن تتبع الكتاب والسنة

وظاهر السقوط وذلك ان التشدد لا يجوز ان يبلغ الى انكار ما اوجبه الله
ثم او نسخ فيه ولا يقتضي ان يخرجوا انكارهم المخرج الموهم لانكار الحق ولو
ذلك غرضهم لوجب ان يصرحوا بذم العدول عن الكتاب والسنة والا
عرض عن تاملهما والتشاغل بغيرهما من غير ان يطلقوا انكار القياس
والراي اللذين هما عندكم اصلان من اصول الدين بالبيان للكتاب
والسنة والاجماع على انه يمكن ان يقال لهم من تسليم ارتفاع النكير
لم انكرتم ان يكون بعض الصحابة الذين حكيتم عنهم الاختلاف في مسئلة
الحرام وغيرها قد رجع في مذهبه الى القياس وهو من كان قوله منهم ابعد
من ان يتناوله شيء من ظواهر الكتاب والسنة وان يكون الباقون
رجعوا الى مذاهبهم الى النصوص وادلتها غير ان من ذهب الى القياس
منهم لم يظهر وجه قوله ولا علمت الجماعة انه قاله قياسا ولو علموا بذلك
لانكروه غير انهم لا يعلمونه واحسنوا الظن بالقائل وظنوا انه لم يقل
الا عن نص او طريق يخالف القياس وليس يجب ان يكون وجه قوله
كل واحد منهم على التفصيل معلوما للجماعة ومتى اوضحوا ذلك وادعوه
طالبناهم بالدليل على صحته ولن يجدوه وهذا مما لا انفكاك لهم منه
واستدلوا ايضا بان قالوا قد ظهر ان الصحابة القول بالراي واضافة
المذاهب اليه ولفظ الراي اذا اطلقت لم يعد القول بالحكم من
طريق النص لانه انما هو طريق العلم لا يضاف الى الراي جليا كان الدليل
او خفيا ولا يستفاد من ذلك الا القول من طريق القياس والاجتهاد
والاخبار المتواترة في ذلك كثيرة ونحو ما روي عن ابي بكر في الكلالة
اقول فيها برايي وقول عمر اقضي فيها برايي وقوله هذا ما راى عمر و

نحو

نحو قول امير المؤمنين عليه السلام في امهات الاولاد كان رايي وراي
عمر الا يبعن ثم رايت بيعهن وهذه الجملة نزلت على قولهم بالقياس و
الاجتهاد من الوجه الذي ذكرناه في اختلاف لفظ الراي واضافة المذهب
اليه لانه ايضا لو كان رجوعهم فيما ذكرناه من اختلافهم الى طريق العلم
لما صح منهم الرجوع من راي الى راي ولا التوقف فيه وتجويز كونه صوابا
او خطأ ولا ان يمسكوا عن تخطئة المخالف والنكير عليه ولان الادلة
لا تتناقض وتختلف فكيف يجوز ان يرجع كل واحد الى دليل مع اختلاف
اقوالهم فيقال لهم قد ادعيتم في معنى الراي ما لا يصح لان الراي
اذا اطلق تناول لكل ما كان متوصلا اليه لضرب من الاستدلال
الذي يصح فيه اعتراض الشبهة واختلاف اهل الاستدلال لا يختص
ما قيل قياسا دون ما قيل من جهة الاعتبار الظواهر والاستدلال
بها الا ترى انهم يقولون فلان يرى العدل وفلان يرى القدر وفلان
يرى الارجاء وفلان يرى القطع على عقاب الفساق وان كان ذلك
متوصلا اليه بالادلة الموجبة للعلم وكذلك يقولون ان ابا حنيفة
يرى الوضوء بنبيذ التمر وان كان ذلك رايه كان يقال ان ذلك مذهبه
وان كان لا يرجع في ذلك الى قياس واجتهاد ويقال ايضا ان القضاء
بالشاهد واليمين راي الشافعي وما الذي كان مرجعهما فيه الى
الخبر وان الاقراء التي يجب في العدة على راي ابي حنيفة الحيض وعلى
راي الشافعي وغيره الاطهار وان كان رجوع كل واحد منهما في ذلك الى
ضرب من الاستدلال يخالف القياس واذا كان الراي والمستفاد به المذهب
والاعتقاد على ما ذكرناه لم يكن في اضافة الصحابة اقوالها الى الراي دلالة

على ما توهمه خصومنا من القياس لانهم لم ينصوا على ان الراى الذى
رواه هو الصادر عن القياس دون غيره واذا لم ينصوا والقول يحتمل
لما يقولونه لم يكن للخصم فيه دلالة فان قالوا ان كان القول في الراى على
ما ذكرتم فلم لا يقال ان المسلمين يرون التمسك بالصلوة والصوم
وما اشبه ذلك من الامور المعلومة قلنا انما لا يقال ذلك لما قدمناه من
ان لفظ الراى يفيد الامور المعلومة من الطرق التى يصح ان يعترضها
الشبهة ويختلف فيها اهل القبلة ولهذا لا يضيفون الامور المعلومة
ضرورة من واجبات العقول الى الراى كقبح الظلم ووجوب الانصاف
ورد الوديعة ولا يضيفون ايضا العلم بدعاء الرسول عليه لامته
الى صلوات خمس وصوم شهر بعينه اما لانه معلوم ضرورة
او استدلالا لا يدخل فيها شبهة وكذلك ايضا لا يضيفون اليه
سائر الامور المعلومة بالادلة التى لا يختلف المسلمون فيها كوجوب
التمسك بالصلوة والصوم والعلم بنبوة الرسول عليه السلام
وصدق دعوته وقد بينا انهم يطلقون الراى في القول بالعدل
والقدر وغير ذلك فان قالوا انما يصح ان يقول العدلى فلان
يرى القدر ويقول القدرى فلان يرى العدل لان كل واحد
منهما ينسب صاحبه الى القول بغير علم وان اجتهد فنسبه بالقول
بالراى الذى هو القياس قيل لهم هذا الاطلاق الذى حكيناه ليس
يختص بواحد دون اخر بل العدلى يقول في نفسه ومن يقول
يقول انه يرى العدل كذلك القدر والارجاء وسائر ما حكيناه
من المذاهب على ان العدلى لا يرى ان القدرى قائل بالقدر الا

عن تقليد

عن تقليد او شبهة وليس يرى انه قائل عن اجتهاد يقتضي غلبة الظن حتى يطلق
عليه لفظ الراى المختص عندهم بالمذاهب الحاصلة من طريق القياس فان قالوا
كيف يصح ان ينازعوا في اختصاص الراى بما ذكرناه ومعلوم ان القائل اذا
قال هذا مذهب اهل الراى وقال اهل الراى كذا لم يفهم عنه الا القياس
دون غيره قيل هذا تعارف حادث في اهل القياس لانه حدث الاختلاف
بين الامة في القياس فنفاه قوم واثبته اخرون غلب على مثبته الاضافة
الى الراى ومعلوم ان هذا التعارف لم يكن في زمن الصحابة فكيف يحمل خطا
بهم عليه على انه ليس معنا عن احد من الصحابة انه قال انا من
اهل الراى واكثر ما رووه عن احد قولهم رايت كذا او كان راى راى
فلان وليس يمتنع ان يكون في بعض تصرف اللفظ من التعارف
ما ليس هو في جميع تصرفها ويكون اضافة الى الراى قد غلب فيها
ما ذكروه وان لم يغلب في قولهم رايت كذا او كان كذا من راى
هذا مما لا يكون دفعه فانه لا شبهة على احد في ان قولهم فلان
من اهل الراى لا يجرى في الاختصاص بالاضافة الى الاجتهاد
والقياس مجرى قولهم راى فلان كذا او كان راى فلان ان يقول
بكذا وان الثاني لا تعارف فيه تخصصه وان كان في الاول واذا
صح ما ذكرناه لم يمتنع ان يقول امير المومنين عليه السلام
كان رايي وراى عمر ان لا يبعن اى مذهبي وما افتى به وكذلك قول ابى
بكر اقول فيها برايي اى ما اعتقده واذا ادى الاستدلال اليه وكذلك
قول عمر اقضي فيها برايي فان قالوا لو كان الامر على ما ذكرتم فلم قالوا
فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والادلة

والمنصوص لا يكون فيها خطا فاما فقد يخطى المحتج بالكتاب والسنة
والمستدل بادلتهما بان يضع الاستدلال في غير موضعه مثل ان يقدم
مؤخرا او يؤخر مقدما ان يخص عاما او يعم خاصا او يتمسك بمنسوخ او
يحمل ما هناك اولى منه فيكون الخطا منه او من الشيطان والكتاب والسنة
وان لم يكن فيهما خطا فالمستدل بهما قد يخطى من حيث قلنا على انا اذا
تاملنا المسائل التي قالوا فيها ما قالوا واضافوه الى رايهم وجدنا جميعا
لها مخرجا من ادلة النصوص والذاهب اليها يتعلق بغير القياس
واما بيع ام الولد فيمكن ان يقول من منع منه على ما روى عنه عليه
السلام من قوله ايما امة ولدت من سيدها معتقة وبما روى
عنه عليه السلام في مارية القبطية لما ولدت ابراهيم اعتقها ولدها
ومن ذهب الى جواز بيعها امكنه التعلق باشياء منها ان اصل الملك
جواز التصرف والولادة غير مزيلة للملك بدلالة ان لسيدها وطيها بعد
الولادة من غير ملك ثان ولا عقد نكاح وذلك يقتضي تمام السبب
المبيح للوطي هو الملك ومنها انه لا خلاف ان عتقها بعد الولادة
جائز ولو كان الملك زايلا لما جاز العتق ومنها قول الله تعالى واحل الله
البيع ويتعلق لعمومه في كل موضع الا ما اخرجه الدليل فلعل من اجاز
البيع في الصور الاول تعلق ببعض ما اشرنا اليه واعتمده ومن تامل
احتجاج امير المؤمنين عليه السلام بيع امهات الولد وجده مخالفا
بطريقة القياس لان المروي عنه عليه السلام انه قال سوغ كتاب
الله جواز بيعها فاضاف جواز البيع الى الكتاب دون غيره فاما قول
ابي بكر وسئل عن الكلالة اقول فيها برايي فان كان صحيحا فمن الله وان

كان

وان كان خطا فمني هو ما عدا الوالد والولد وليس يجوز ان يكون الراي الذي
ذكره هو القياس لان السؤال وقع عن معنى اسم والاسماء لا يدخل القياس فيها
وانما المرجع فيها الى المواضعة وتوقيف اهل اللسان وكتاب الله تعالى يدل على معنى
الكلالة لانه تعالى قال يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة وما بين الله
تفسيره والفتوى به لم يدخل الراي الذي هو الاجتهاد للقياس
فيها وبين ذلك ايضا قول النبي صلى الله عليه واله لعمر وقد كرر
عليه السؤال عن الكلالة يكفيك اية الصيف وهذا يدل على ان
الاية نفسها يفيد الحكم وكذلك ان تعلقوا بما روي عن ابن
مسعود وانه سئل عن امراة مات عنها زوجها ولم يسم
لها صداقا ولم يدخل بها فردد السائل اشهرا ثم قال اقول فيها
برايي فان كان صحيحا فمن الله وان كان خطا فمني ومن الشيطان
والله ورسوله منه بريان عليها العدة ولها الميراث ولها
مهر نسائها لا وكس ولا شطط فقال معقل بن يسار اشهد ان
رسول الله صلى الله عليه واله مضى في بروع بنت واشق بما
قضيت فسر عبد الله وذلك ان يقول عبد الله ظاهرا في كتاب
الله يمكن ان يرجع اليه وهو عموم قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر و
عشرا لان عموم الاية يقتضي العدة على كل زوجة توفي عنها زوجها
ولم يخص من الجملة من لم يسم لها صداقا ويمكن ان يكون اوجب
الميراث لكل زوجة بقوله تعالى ولهن الربع مما تركتم
لم يخص من لم يطاها زوجها ولم يسم لها صداقا واوجب المهر

بقوله فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن اجورهن بالمعروف وذلك موجب لمهر
المثل لانه المسمى لا يتجاوز ولا يعتبر فيه المعروف واذا كان لكل حكم افتى
به وجه في الظاهر فالسبب في القطع على قوله بالقياس فان قيل فلم رووهم
شهرا ولم قال وان كان خطا فمني وكيف يكون الحكم الماخوذ من ظاهر الكتاب
خطا قلنا يجوز ان يكون توقفه وترداده للسائل لطلبه ما عساه يقتضي
تخصيص الايات التي ذكرناها والتماسا لما لعله يعثر عليه مما يجب له ترك
الظاهر ويمكن ايضا ان يكون لم يحضر علم فرض الفتيا لوجود غيره من علما
الصحابة فاثر طلب السلامة بالاعراض عن الجواب والفتيا ثم لما الحوا عليه و
سالوه اجاب فاما قوله ان كان خطا فمني فيمكن ان يكون لانه جوز ان يكون
هناك ما هو اولى من الظاهر من دليل يخص او رواية يقتضيه من الرسول
عليه السلام في مثل ما سئل عنه تخالف قضيته او غير ذلك مما يكون
العدول اليه اولى على انهم يقولون كل مجتهد مصيب فيلزمهم السوال عن
قولهم ان كان خطا فمني وكيف نسب نفسه الى الخطا وهو مجتهد فلا بد لهم
من الرجوع الى تجويزه على نفسه التقصير في طلب خبر لو انتهى لظفر به
وما جرى مجرى ذلك ومتى تومل جميع المسايل التي حكى عنهم اضافة القول
فيها الى رايهم وجد لها مخرجا في الظواهر وطرقا تخالف القياس فاما
قولهم ولو كان رجوعهم في ذلك الى طرق العلم لما صح منهم الرجوع من الى
راي الى اخر والا التوقف فيه الى المذاهب وادلتها لا يدل على القول
فيها بالقياس والظن لان ذلك قد يصح فيما طريقه العلم والادلة الا ترى ان
القايل بالخبر قد يعدل عنه الى العدل وكذلك قد يعدل عن القطع على
عقاب الفساق من اهل القبلة الى القول بالارجا وساير مسايل الاصول

وذلك

وذلك ممكن فيها فليس التنقل منها راي الاخر دلالة على ما ظنوا واما التوقف
فقد يجوز ان يكون طلبا للاستدلال والتامل كما يتوقف الناظرون
في كثير من مسايل الاصول التي يوصل اليها بالادلة المفضية الى العلم
ويتثبتون تحرزا من الغلط واحتياطا في اصابة الحق فاما تجويز كونه
خطا وصوابا فالوجه فيه ما ذكرناه في خبر ابن مسعود وان كان
ذلك يحتاج ان يقال يجب ان يكون التجويز لورود ما هو اولى من الظاهر
ثانيا ولان الناظر ربما كان متهما نفسه بالتقصير ومجوزا ان يكون
في المسالة مخصص او معنى يقتضي العدول اليه لم يتمم النظر في طلبه
والفحص عنه فاما قولهم ولا ان تمسكوا عن تخطية المخالف والنكير
عليه ولان الادلة لا تتناقض ولا تختلف فكيف يجوز ان يرجع كل
واحد منهم في قوله الى دليل فقد بينا انا لا نقول ان مع كل واحد دليلا
على الحقيقة وانما قلنا يجوز ان يكون كل واحد تعلق بطريقة من الظاهر
وادلة النصوص اعتقدها دليلا ولا شبهة في ان الادلة لا تتناقض الا
ان ما يعتقد بالشبهة دليلا لا يجب ذلك فيه فاما الامساك عن
النكير والتخطية فلم يمسكوا عنهما او العلم بان بعضهم خطا بعضا يجري
مجرى العلم بانهم اختلفوا فدافع احد الامرين كدافع الاخر ويدل على ما
ذكرناه ما روي عن امير المومنين عليه السلام وقد استفتاه عن
عمر في امراة وجه اليها فالقت ما في بطنها وقد افتاه كافر من حضره
من الصحابة بان لا شي عليه فانه مودب فقال عليه السلام ان
كان هذا جهد رايهم فقد اخطوا وان كانوا قاربوك فقد غشوك
وهذا تصريح بالتخطية والخبر الذي رويناه منقلا عنه عليه السلام

يشهد بذلك وهو قوله من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وروى
عن ابن عباس انه قال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج ما جعل
للمال نصفين وثلثا وروي عنه عليه السلام انه قال من شاء باهلته
ان الجد اب وقد رويت المباهلة عن ابن مسعود ايضا في قصة اخرى
وروي عن ابن عباس الخبر الذي تقدم من قوله الا يتقي الله زيد بن ثابت
وهذا ايضا صريح بالتخطئة وتخويف الله تعالى في المقام على المذاهب
والخبر الذي رويناه ايضا عن عمر انه قال اجرأكم على الجد اجرأكم على النار
واوضح ما في هذا الباب ما روي عن عائشة انها بعثت الى زيد بن ارقم
وقد اشترى سلعة باقل مما باع به قبل ان يقبض الثمن ابلغه ان لم يتب
فقد بطل جهادك مع النبي صلى الله عليه وآله وقيل لابن المسيب ان شريحا
قضى في مكاتب عليه دين ان الدين والكتابة بالحصص فقال اخطأ
شريح وفي هذا من الاخبار ما لا يحصى كثرة وفيما اوردناه كفاية فيما
اردناه فاما المخالفون فيستنكرونه ويضعفونه من تأويل
هذه الاخبار التي ذكرناها مثل قولهم في قصة المجهضة بولدها ان
عباس دعا الى المباهلة لانه خطأ في اجتهاده فدعا من خطأه في ذلك
لا في نفس المذهب الى المباهلة وان ذكر جهنم والنار على سبيل التشدد
والتحرز وان ذلك تخويف لمن اقدم عليه من غير نظر ولا تحفظ
وفي حديث احباط الجهاد ان ذلك مشروط بان يكون ذاكرا للخبر
المقتضي بخلاف قوله الى غير ذلك فهما يتأولون به الاخبار الواردة
في هذا المعنى فكله عدول عن ظواهر الاخبار وحملها على ما يحتمل بعضهم
ببعض في مذاهبهم من وجه لا يحتمل التاويل اصلا ولا شيء يكر

في ذلك

في ذلك الا وهو محتمل للتصويب وغيره على ما ذكرناه وسنذكره فلا وجه للالتفات
الى تاويلاتهم البعيدة فان قالوا نحن وان صوبنا المجتهدين فليس يمتنع من
ان يكون في جملة المسائل ما الحق فيه في واحد ولا يسوغ في مثله الاجتهاد
فاكثر ما يقتضيه الاخبار التي رويتموها ان يكون الاجتهاد غير سائغ
في هذه المسائل بعينها وهذا لا يدل على ان سائر المسائل كذلك قلنا لا
فرق بين هذه المسائل التي روينا فيها الاخبار وبين غيرها وليس
لها صفة تباين بها ما عداها من مسائل الاجتهاد الا ترون انه
لا نص في شيء منها ينقطع العذر كما ان ذلك ليس في غيرها من مسائل
الاجتهاد فاذا لم تتميز من غيرها بصفة لم يسغ ما ادعيتموه
واشتراك الكل في جواز الاجتهاد فيه والمنع منه واستدلوا ايضا
بان قالوا ليس يخلو اقوالهم في هذه المسائل التي اضافوها الى رأيهم
وامثالها من ان يكونوا ذهبوا اليها من طريق الادلة الموجبة للعلم
او من جهة الاجتهاد والقياس ولو كان الاول لوجب ان يكون الحق
في واحد من الاقوال دون جميعها ولوجب ان يكون ما عدا المذهب
الواحد الذي هو الحق منها باطلا خطأ ولو كان كذلك لوجب ان
يقطعوا ولاية قائله ويتبرؤا منه ويلعنوه ولا يعظموه الا ترى
انهم في امور كثيرة خرجوا الى المقابلة ورجعوا عن التعظيم والولاية
لما لم يكن من باب الاجتهاديات فلو كان الكل واحدا لفعلوا في
جميعه فعلا واحدا ولو كان الامر ايضا على خلاف قولنا لم يحسن ان
يولي بعضهم بعضا مع علمه بخلافه عليها في كثير من الاحكام كما
ولى ابو بكر زيدا وهو يخالفه في الجد ولولا اعتقاد المولي ان

المولى بالحق وان الذي يذهب اليه وان كان مخالفا لمذهبه صواب
لم يجز ذلك ولا جاز ايضا ان يسوغ له الفتيا ويحيل عليه بها وقد
كانوا يفعلون ذلك ولذلك كان يجب ان ينقض بعضهم على بعض
الاحكام التي يخالفه لما يكن منه ذلك وان ينقض الواحد على نفسه
ما كلم به في حال ثم رجع الى ما يخالفه في اخرى لان كثيرا منهم قد قضى
قضايا مختلفة ولم ينقض على نفسه ما تقدم فلولا ان الكل عند
هم صواب لم يسع ذلك وايضا قد اختلفوا فيما لو كان خطا لكان
كبيرا نحو اختلافهم في الدماء والفروج والاموال وقضا بعضهم
باراقة الدم واباحة المال والفرج فلو كان منهم من اخطا لم يجز
ان يكون خطاؤه الا كبيرا او يكون سبيله سبيل من ابتدا اراقة
دم محرم بغير حق او اخذ مالا او اعطيه بغير حق واعطاه من لا
يستحقه في ذلك تفسيقه ووجوب البراءة منه وفي علمنا بفقد
كل ذلك دليل على انهم قالوا اجتهادا وان الجماعة مصيبون وهذه
الطريقة هي عمدتهم في ان كل مجتهد مصيب في احكام الشريعة
قيل لهم ما تنكرون ان يكون الخطا الواقع ينقسم الى ما يوجب
البراءة وحمل السلاح واللعن وقطع الولاية والى ما لا يوجب شيا
من ذلك وان يكون اشتراك الفعلين في كونهما خطاء لا يقتضي
اشتراكهما فيما يستحق عليهما ويعامل به فاعلهما الا ترى ان
الصغيرة تشارك الكبيرة في القبح والخطا ولا يدل ذلك على
تساويهما فيما يعامل به والزنا والكفر مشتركات في القبح و
المعصية ولا يجب تساويهما في سائر الاحكام واذا جاز اشتراك

الشيئين

الشيئين في القبح مع اختلافهما فيما يستحق عليهما لم يمتنع ان يكون الحق في احد
ما قاله القوم وما عداه خطا ولا يجب مساواة ذلك الخطا لما يوجب من
الخطا والتبرؤ واللعن وحمل السلاح والحرب ثم يقال لهم اليس الصحابة
قد اختلفت قبل العقد لابي بكر حتى قال الانصار منا امير ومنكم امير
فاذا اعترفوا به ولا بد منه قيل لهم اوليس الذين دعوا الى ذلك مخطين
بمخالفتهم الخبر الماثور عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله الائمة من
قريش فلا بد من الاقرار بخطاياهم فيقال لهم افتقولون انهم كانوا
فساقا ضلالا يستحقون اللعن والبراءة والحرب فان قالوا نعم لزمهم
تفسيق الانصار ولعنهم والبراءة منهم وهذا اقبح مما يعيبونه
على من يرمونه بالرفض فان قالوا انهم لم يصروا على ذلك بل راجعوا
الحق فلم يستحقوا تفسيقا ولا براءة قيل لهم كلامنا عليهم قبل التسليم
وسماع الخبر وعلى ما قضيتم به يجب ان يكونوا في تلك الحال فساقا
يستحقون البراءة واللعن والعدول عن الولاية والتعظيم وهذا
مما لم يقل احد فيهم على ان فيهم من لم يرجع بعد سماع الخبر واقام على
امره فيجب ان يحكموا فيه بكل الذي ذكرناه فان قالوا الانصار لم
يفسق بما دعت اليه وان كان الحق في خلاف قولها ولا استحقت
اللعن والبراءة قيل لهم فما ينكرون ان يكون الحق في واحد مما قالت
الصحابة من المسائل التي ذكرتموها دون ما عداه وان يكون من
خالفه لا يستحق شيا مما ذكرتم ويسلك ايضا على هذا الوجه
في جميع ما اختلفت فيه الصحابة مما الحق فيه واحد كاختلافهم
في مانع الزكاة هل يستحقون القتال وغير ذلك من المسائل ويقال

يجب اذا كان من فارق الحق في مثل هذه المسائل من الصحابة وقد
اخطا ان يكون في تلك الحال فاسقا فيقطع الولاية ملعونا مستحقا للمحاربة
ويسلون ايضا عن قضاء عمر في الحامل المعترفة بالزنا حتى قال له امير
المؤمنين عليه السلام ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما بطنها
فيقال لهم ايقولون ان قضاه بذلك حق فان قالوا انهم غلطوا وفارقوا ما
عليه الامة لان الكل يقولون لا يجوز رجمها وهي حامل وفي رجوع عمر
الى قول امير المؤمنين عليه السلام وقوله لولا علي لهلك عمر دلالة على
تبيينه الخطا في قضيته فيقال لهم ايقولون اذا كان قد اخطا انه
يستحق اللعن والبراة والتفسيق فلا بد لهم من ان ينفوا ذلك و
يجعل الخطا الواقع منه مما لا يقتضي تفسيقا ولا براة فيقال
لهم في المجتهدين مثل ذلك فان قالوا ان الخطا الذي لم تقم الدلالة على انه
فسق يجوز ان يكون فسقا وان يكون صاحبه مستحقا لقطع
الولاية واللعن والبراة ايقولون في الصحابة مثل ذلك قلنا هكذا
يجب ان يقالوا انا منعنا من اصحابكم تفسيقهم وللرجوع عن
ولايتهم باختلافهم في مسايل الاجتهاد واعلمناكم ان ذلك لا يجب
في كل خطا او معصية وليس هذا مما نحن فيه فان تجويز كون خطائهم
في حوادث الشرع كثيرا من حيث لا يعلم لتجويز كل واحد عليهم
ان يكون مستترا كبيرة يجب بها قطع الولاية ويستحق بها البراة
واللعن غير ان تجويز ذلك عليهم في حوادث الشرع لا يوجب الاقدام
على قطع ولايتهم واسقاط تعظيمهم كما ان تجويز الكباير عليهم
لا يوجب ذلك وانما يوجبه تيقن وقوع الكباير وفيمن يوافقنا

في كون

في كون الحق في هذه المسائل في واحد من يقول اني امن من كون خطائهم في حوادث
الشرع كثيرا من حيث الاجماع والاول امر على النظر على ان مذهبنا فيمن
جمع بين الايمان والمعصية معروف وعندنا ان معاصي المؤمنين
من اهل الصلوة لا يسقط ولايته وتعظيمه والمعاصي عندنا وان
كان جميعها كبيرا فانها تسمى صغاير بالاضافة فليس يجوزان يلعن
فاعلها ويحارب او يحده او نستعمل معه الاحكام التي نستعمل مع العصاة
والا نتوقف على ذلك وانما نستعمل هذه الاحكام مع بعض عصاة اهل
الصلوة بالتوقيف وما لم يرد فيه سمع من معاصيهم لا نقدم على
المساواة بينه وبين غيره فيما ذكرناه بل نقتصر على الذم المشروط ايضا
بنفي استحقاق العقاب لانا نجوز من اسقاط الله تعالى لعصاتهم
تفضلا ما يمنع من استحقاقهم الذم كما منع من استحقاق العقاب
فالقول فيما ذكرناه واضح وما الزموناه باطل على كل مذهب فاما
تعلقهم بولاية بعضهم بعضا مع المخالفة في المذهب وان ذلك
يدل على التصويب فليس على ما ظنوا وذلك لم يول واحد منهم والبا
لا شريحا ولا زيدا ولا غيرهما الا على ان الحكم بكتاب الله وسنة نبيه
صلى الله عليه واله وما اجمع عليه المسلمون ولا يتجاوز الحق في الحوادث
ولا يتعداه واذا قيده بهذا الشرط على هذه الجهة لم يكن بان يقال انه سوغ
له الحكم بخلاف مذهبه لانهم لا يتمكنون من ان يقولوا انه نص على شيء
مما يخالفهم فيه واباحة الحكم فيه بخلاف دايه وحمل ما يقوله انه ليس
لاحد ان يقلدها كما على ان يحكم بمذهب كذا او يقضي براي فلان بل
تقلده على ان الحكم بالكتاب والسنة والاجماع فلم يول القوم احدا الا

على هذا فاما تعلقهم بتسويغ الفتيا واحالة بعضهم على بعض بها فغير صحيح
وذلك انهم يدعون في تسويغ الفتيا ما لا نحمله وكيف يسوغون الفتيا
بمعنى التصويب لها ونحن نعلم ان بعضهم قد رد على بعض وخطأه
وخوفه بالله تعالى من المقام على امره وهذا غاية التكبير وان ارادوا انهم
سوغوها من حيث لم ينقضوها ويبطلوا الاحكام المخالفة لهم فذلك
ليس بتسويغ وسنتكلم عليه وما نعرف ايضا احدا منهم ارشد في الفتيا
الى من يخالفه فيما يخالفه فيه ولا يقدرون على ان يعينوا واحدا فعل
ذلك وانما كانوا يحيلون بالفتيا في الجملة على اهل العلم والقائلين بالحق
والتفصيل غير معلوم من الجملة فاما الزامهم لنا ان ينقض بعضهم على
بعض حكمه والواحد على نفسه فيما حكم به على نفسه ورجع عنه فغير واجب
لان اقرار الحكم وورود العبارة بالامساك عن نقضه لا يوجب كونه
صوابا الا ترى انا قد نقر اهل الذمة على بياعاتهم الفاسدة ومناكحهم
الباطلة اذا ادوا الجزية ونقتصر في انكاره على اظهار الخلاف
مع انا لا نرى شيئا من ذلك صوابا فليس معنى العبارة باقرار الحكم من
الاحكام مع النهي عنه مما يفسد او يستحيل وسبيل ذلك سبيل ابتداء
العبادة به فكما يجوز ورودها بهذا الحكم ابتداء جاز ورودها با
قراره بعد وقوعه وان كان خطأ على انه قد روي ان شريحا قضى
في ابني عم احدهما اخ لام بمذهب ابن مسعود فنقض امير المؤمنين
المؤمنين عليه السلام حكمه وقال في اي كتاب وجدت ذلك او في
اي سنة وهذا يبطل دعوى من ادعى ان احدا منهم لم ينقض حكم من
خالفه على العموم والقول في قول الواحد منهم على نفسه يجري على الوجه

التي ذكرناه فاما تعلقهم بان الخطأ في الدماء والفروج والاموال لا يكون الا كبيرا
فواضح البطلان لانا نقول لهم لم زعمتم ان الحكم باراقة الدم واباحة الفروج
والمال لا يكون كبيرا ولم اذا كان كبيرا في بعض المواضع ومن بعض الفاعلين
وجب ان يكون كذلك في كل حال ومن كل فاعل او لا ترون انه قد يشترك فاعلان
في اراقة الدم غير مستحق ويكون فعل احدهما كفرا والاخر غير كفر واذا جاز
ذلك لم يمتنع ان يشترك فاعلان ايضا في اراقة دم ويكون من احدهما
فسقا وكبيرا ولا يكون من الاخر كذلك ثم يسألون عما اختلفت
فيه الصحابة وكان الحق فيه في احد الاقوال كاختلافهم في مانعي الزكاة
وهل يستحقون القتال واختلافهم في الامامة يوم السقيفة فقيل
لهم يجب ان يكون خطأوهم كبيرا لانهم مخالفون للنصوص
وما الحق فيه في واحد فيجب ان يكونوا بمنزلة من ابتدأ خلاف
النصوص في غير ذلك فكل شيء يعتذرون به ويفصلون فهو نقول بمثله
على انهم يقولون ان قتلا وقع من موسى عليه السلام صغيرة ولا
يلزمهم ان يكون كل قتل صغيرة ولا اذا حكموا بكبر القتل منا ان يحكموا
بكبره من موسى عليه السلام فكيف يسوغ مع ذلك ان يلزموا
مخالفهم في نفي القياس ما اعتمدوه وتعلقوا ايضا بما روي من
النبي صلى الله عليه وآله لما انفذ معاذا الى اليمن قال له بماذا تقضي
قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول
الله صلى الله عليه وآله قال فان لم تجد في سنة رسول الله صلى الله
عليه وآله قال اجتهد رأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي
رسول الله وبما قد روي عن ابن مسعود مثل ذلك وهو انه قال

اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فاذا لم تجد الحكم فيهما فاجتهد رايك وبما روى
عن عمر في رسالته المشهورة الى ابي موسى الاشعري انه قال قس الامور
برايك والكلام على ما ذكروه من وجوه اولها ان هذه اخبار احاد لا يقبل في
هذه المسئلة التي في طريق امثالها العلم المقطوع على صحته على ان الاصل
لو ثبت بالاخبار الاحاد لم يجز ثبوتها بمثل خبر معاذ لان رواته
مجهولون وقيل رواه جماعة من اصحاب معاذ لم يذكروا على ان
روايته قد وردت في الفاظ في بعضها انه لما قال اجتهد رايي قال له عليه السلم
لا اكتب الى اكتب اليك وهذا يوجب ان يكون الامر فيما لا يجده
في الكتاب والسنة موقوفا على ما يكتب اليه لا على اجتهاده فان قالوا
الدليل على صحة روايته تلقي الامة له عصرا بعد عصر بالقبول
ولان الصحابة اذا ثبت انهم عملوا بالقياس والاجتهاد فلا بد
فيه من نص لان اصل القياس في الشرع لا يستدل قياسا
ولا نص يدل على ظاهره على ذلك الا خبر معاذ او ما خبر معاذ اقوى
منه فيجب من ذلك صحة الخبر قلنا اما تلقي الامة له بالقبول
فغير معلوم وقد بينا ان قبول الامة لامثال هذه الاخبار كقولهم
تخيرت من الذكر وما جرى مجراه مما لا يقطع به ولا يعلم صحته
فاما ادعاؤهم ثبوت علمهم بالقياس وانه يجب ان يكون لهذا
الخبر لانه لا نص غيره فمبني على ما لم يثبت ولا ثبت وقد بينا
بطلان ما قالوه دليلا على اجماعهم على ذلك ولو سلم لهم على ما فيه
لجاز ان يكون اجمعوا النقص ما في الكتاب او لخبر اخر على انهم
قد اعتمدوا في تصحيح الخبر على ما اذا صح لم يحتج الى الخبر ولم يكن دليلا

على

على المسئلة لانا علمنا اجماعهم على القياس والاجتهاد فاي فقر منا الى
تامل خبر معاذ وكيف يستدل به على ما قد علمناه لغيره فان قالوا
نعلم باجماعهم صحة الخبر وتصير الخبر دليلا كما ان اجماعهم دليل ويكون
المستدل مخيرا في الاستدلال بايهما شاء قلنا لسنا نعلم باجماعهم
صحة الخبر الا بعد ان نعلم انهم اجمعوا على القياس والاجتهاد
وعلمنا بذلك يخرج الخبر من ان يكون دلالة وانما كان يمكن
ما ذكروه لو جاز ان يعلم اجماعهم على صحة الخبر من غير ان يعلم اجماعهم
على القول بالقياس وذلك لا يصح على انا اذا تجاوزنا ذلك وحصل
للكلام في اصل الخبر ووجوده لم يكن فيه دلالة لانه قال اجتهد رايي
حتى احرى حكم الله تعالى في الحادثة من الكتاب والسنة اذا كان في حكم
الله تعالى فيهما ما لا يتوصل اليه الا بالاجتهاد ولا يوجد في ظواهر
النصوص فادعاؤهم ان الحاق الفرع بالاصل في الحكم لعلة يستخرجها
القياس هو الاجتهاد زيادة في الخبر بما لا دليل عليه ولا سبيل الى
تصحيحه فان قالوا ما يوجد في دليل النص من كتاب او سنة
فهو موجود فيهما وقوله فان لم تجد ان يحمل على عمومه وعلى انه
لم تجد على كل حال واذا حمل على ذلك فليس وراءه الا الرجوع الى القياس
الذي نقوله قلنا ليس يجب من حمل الكلام على عمومه عند
اكثر اصحابنا فعلى هذا المذهب سقط هذا الكلام على انهم لا يقولون
بذلك لان القياس والاجتهاد عندهم من المفهوم بالكتاب
والسنة وهما لا يدلان عليه فكيف يصح حمل قوله فان لم تجد
على العموم وهذا يقتضي انهم قائلون في النفي ايضا بالخصوص

فكيف عابوه علينا وبعد فان جاز اثبات القياس بمثل خبر معاذ فان من نجاه
يومي الى ما هو اقوى منه واوضح لفظا نحو ما روي عن النبي صلى الله عليه
واله ستفترق امتي وبضع وسبعين فرقة فرقة اعظمها فتنة على امتي
قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام والروايات
في هذا كثيرة ومن يتبعها وجدها فاما خبر ابن مسعود الذي ذكروه
فالكلام عليه كالكلام على خبر معاذ بعينه فاما كتاب عمر الى ابي موسى
الاشعري فقوله اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك
فاضعف في باب الرواية من خبر معاذ وابعد من ان يتعلق به في
مثل هذا الباب على انه اذا سلم لم يكن فيه دلالة وذلك ان القياس
الذي دعاه اليه هو الحاق الشيء بشبهه ولهذا قال اعرف الاشباه
والنظاير والمشابهة الموجبة للقياس وحمل الشيء على نظيره انما هي
المشاركة في امر مخصوص به تعلق الحكم فمن عرف ذلك وحصل وجب
عليه الجمع بين الاصل وهذا القدر لا ينازعون فيه ولكنه
لا سبيل الى معرفته ولو امكن فيه ما يدعونه من الظن لم يكن
في الخبر ايضا دلالة لهم لانه ليس فيه الامر بقياس الفرع على الاصل
اذا شاركه في معنى تغلب على الظن انه علة الحكم وللمخالف ان يقول
لهم ان الارز ليس بمشابه البر ولا النبيذ التمري يشابه
للخمر ولا بينهما شبه يوجب التساوي في الحكم والخبر انما تناول المساواة
بين المشتبهين ولا اشتباه ههنا فان قالوا ههنا اشتباه مظنون
قلنا ليس في الخبر عمل على ما يظنه مشبها بل قال اعرف الاشباه و
النظاير وذلك يقتضي حصول العلم بالاشباه على ان الامر الذي يقع

٣٤١/٧

به التشابه في الحكم غير مذكور في الخبر وان جاز لهم ان يدعوا انه عنى المشابهة في المعاني
التي يدعيها القايسون كالكيل في البر والشدة في الخمر جاز لخصومهم ان يدعوا
انه اراد المشابهة في اطلاق الاسم واشتمال اللفظ فيكون ذلك دعا منه
الى القول بحمل اللفظ على كل ما تحته من المسميات لتساويها في تناول
اللفظ فكانه نص اذا قال السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وعلموا
ان كل سارق يقع عليه هذا الاسم وشارك ساير السراق في تناول
اللفظ وجب التسوية بين الجميع في الحكم الا ان يقوم دلالة واستدلوا
ايضا بان قالوا اذا ثبت انه لا بد في الفروع الشرعية من حكم ولا
نص ولا دليل على حكمها فيجب ان يكونوا متعبدين فيها بالقياس
وربما استدلوا بهذه الطريقة من وجه اخر فقالوا قد ثبت عن
الصحابة انهم رجعوا في طلب احكام الحوادث الى الشرع فاذا علم
ذلك من حالهم في جميع الحوادث على كثرتها واختلافها وصح ان
لا نص يدل على هذه الاحكام بظاهره ولا دليل وليس بعد ذلك الا
القياس والاجتهاد ولان السمع والقول بما اتفق يمنع منه
السمع وهذا الاستدلال يخالف الطريقة الاولى الا انهم لم يرجعوا
في هذا الى اجماعهم على نفس القياس والاجتهاد بل رجعوا الى اجماعهم
في طلب الاحكام من جهة الشرع وفي الطريقة الاولى اعتبروا
اجماعهم على نفس القول بالقياس فيقال لهم في الحوادث حكم لكنه
ما كان في العقل او فيها حكم ولم نكلف معرفته او لا حكم فيها جملة
فكل ذلك جايز لا مانع منه واما تعلقهم بهذه الطريقة على الوجه
الثاني فمبني على انه لا نص يدل بظاهره ولا دلالة على احكام الحوادث

فيجب لذلك الرجوع الى القياس فيها ودون ما ظنوه خرط القتاد لانا
قد بينا ان جميع ما اختلفت فيه الصحابة من الاحكام له وجوه في
النصوص وان ما لا يقف على وجهه بعينه يمكن ان يكون له وجه
وان القطع على انتفاء مثل ذلك لا يمكن بما يستغنى عن اعادته على
ان اكثر ما في هذا ان يكون جميع الحوادث التي علمنا طلبهم فيها الا
حكام من جهة الشرع ولا يدخل حكم العقل فيها فانه لا بد فيها
من حكم شرعي ثم نقول انهم ما رجعوا فيما طلبوه من جهة الشرع
الى النصوص وعلى من ادعى خلاف ذلك الحجة من اين لهم ان جميع ما
يحدث الى يوم القيمة هذا حكمه وانه لا بد من ان يكون
المرجع فيه الى الشرع ولا يجوز ان يحكم فيه بحكم العقل ولم اذا
كانت الحوادث التي يلتبس بها الصحابة لها مخرج في الشريعة
وجب ذلك في كل حادثة وهل هذا الا تمنٍّ وتحكم على انه قد يحكى
عن بعضهم ما يقتضي انه رجع الى حكم العقل وهو مسروق لانه جعل
مسئلة الحرام بمنزلة تحريم قصعة من ثريد مما يعلم بالعقل اباحته
واستدل الشافعي وجماعة معه على ذلك بالقبلة قالوا لما وجد طلبها
بما يمكن الطلب به عند عدم العين وكذلك يجب طلب الحكم في الفرع
عند طلب النص بما يمكن طلبه به يقال لهم ان ما ذكرتموه انما يدل
قياما يدل على جواز التعبد بالاجتهاد في الشرعيات فاما ان
يحتمل في اثبات العبادة به في الشرع باطل لانه معتمد في ذلك
لا بد له من ان يقيس سائر حوادث الفروع في جواز استعمال
الاجتهاد فيها على القبلة وذلك منه القياس والكلام انما هو

في الباب

في الباب القياس وهل وردت العبادة به ام لا فكيف يستسلف صحته ولمن
نفى القياس ان يقول ان الذي يجب ان يثبت الحكم في القبلة والاجتهاد لورود
النص واقف عند ذلك ولا يتجاوزه وهذا بمنزلة ان ترد العبادة بايجاب
صلوة فيقيس قايس عليها وجوب اخرى فكما انه ممنوع من ذلك الا ان
يتعبد بالقياس فكذلك من قاس على القبلة غيرها ممنوع من قياسه
الا ان يتعبد العبادة بالقياس على ان الحكم عند الغيبة حادث بالنص
في الجملة لان المكلف قد الزم ان يصلي الى جهة ما اذا كان الحكم الشرعي ثابتا
في الجملة ولم يكشف الكلف في امكان الفعل بالجملة وجب ان يجتهد ليتمكنه
الفعل الواجب عليه في الجملة فالاجتهاد منه ليس يتوصل به الى
اثبات الحكم الشرعي وانما يتوصل به الى تمييز الحكم المجمل الذي ورد النص به
وتفصيل مفروض ذلك ان يرد النص في الاوقات فرضا من
ضرب الربا او يكون هنا الطريق الاجتهاد في اثباته فيتوصل
المكلف الى تمييز ذلك الربا وتفصيل لاجل النص المجمل وهذا مما لم يثبت
لهم على انه يقال للمتعلق بهذه الطريقة اليس انما اجتهدت عند
الغيبة في القبلة لما بين بالنص حكما لا سبيل الى معرفته الا بالاجتهاد
فاذا اعترفت بذلك فقل لم فيثبت في الفرع انه لا بد فيه من حكم لا يمكن
معرفته الا بالاجتهاد حتى يتساوى الامران ولا سبيل الى ذلك
وقد علمت ان نفاة القياس من يقول ان الحكم في الفروع معلوم عقلا
ومنهم من يقول انه معلوم بالنصوص اما بظاهرها او ادلتها
وبعد فليس مثبت القياس بان يتعلق بالقبلة في اثبات الحكم
للفروع قياسا على الاصل باولى من نافي القياس اذا تعلق بها

في حمل الفرع على الاصل فانه لا يثبت له حكم الا بالنص ومتى قيل له فاجمع بين
الامرين لا امتنع لتنافيهما ومتى قيل له الاثبات ارجح وادخل في الفائدة قال
هذا انما يصح فيما قد ثبت وصح لا فيما الكلام واقع فيه واستدلوا بما
روي عنه عليه السلام من قوله للخثعمية ارايت لو كان على ابيك
دين اكنت تقضينه قال نعم قال فدين الله اولى واحق ان تقضي
وبقوله لعمر حين ساله عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت
بماء اكنت شاربه وقوله في حديث ابي هريرة حين ساله السائل
عن رجل ولد له غلام اسود فقال له الك ابل قال نعم قال ما الوانها
قال حمر قال فيها اورق قال نعم قال فاني ذلك قال لعل عرقا نزعه
قال ولعل هذا العرق نزعه وغير ذلك من الاحاديث لم نذكرها
لضعفها وبيان وهنها يقال لهم اول ما في هذه الاخبار انها
اخبار احاد لا توجب علما وما هذا حكمه لا يثبت به اصل معلوم
وثبوت العبادة بالقياس اصل معلوم عندهم مقطوع على صحته
فلا يجوز اثباته بما يوجب غلبة الظن على ان تنبيهه عليه السلام
على علة الحكم ليس باكثر من ان ينص صريحا عليها ولو نص على العلة
لم يجب القياس بهذا الحد دون ان يدل على العبادة به
بخبره على انه عليه السلام بتنبيهه قد اغنى عن القياس
فكيف يجوز ذلك دليلا على القياس ولانه ايضا مع التنبيه
على العلة قد اثبت الحكم في الفرع والاصل معا وما هذا حاله
لا يدخل القياس منه على انه عليه السلام اخبر ان الحج يجري
مجرى الدين في وجوب القضاء وكذلك ما نبه به في حال القبلة و

الولد

والمولود الاسود لم يذكر لاي سبب جرى مجراه وما العلة فيه وهل ظاهر
نص اوجب ذلك او طريقه من القياس واذا كان الامر محتملا لم
يجز القطع على احد الوجهين بخبره دليل على ان اسم الدين يقع
على الحج وقوعه على المال فاذا كان كذلك دخل في قوله تعالى من بعد توصون بها
او دين وهذا القدر كاف من الكلام في هذه الاخبار وبطلان التعلق
بها فان الاكثار في تاويلها لا فائدة فيه قد اثبت في هذه
المسئلة اكثر الفاظ المسئلة التي ذكرها السيد المرتضى رحمه الله
في ابطال القياس لانها سليمة في هذا الباب واضفت الى
ذلك مواضع لم يذكرها وحذفت اشياء يستغنى عن ايرادها
في العدد الذي اوردناه كفاية وتنبيه على كل ما يتعلق في هذا الباب

فصل في الاجتهاد اعلم ان كل امر لا يجوز تغيره عما هو عليه
من وجوب الى خطر او من حسن الى قبح فلا خلاف بين اهل
العلم المحصلين ان الاجتهاد في ذلك لا يختلف وان الحق
فيه في واحد وان من خالفه ضال فاسق وربما كان كافرا و
ذلك نحو القول بان العالم قديم او محدث واذا كان محدثا هل
له صانع ام لا والكلام في صفات الصانع وتوحيده وعدله
والكلام في النبوة والامامة وغير ذلك وكذلك الكلام في ان الظلم
والعبث والكذب قبيح وان شكر النعم ورد الوديعة والانصاف
حسن على كل حال وما يجري مجرى ذلك وانما قالوا ذلك لان
هذه الاشياء لا يصح تغيرها في نفسها ولا خروجها عن صفتها
التي هي عليها الا ترى ان العالم اذا ثبت انه محدث فاعتقاد

من اعتقد انه قديم لا يكون الا جهلا والجهل لا يكون الا قبيحا وكذلك
اذا ثبت انه له صانعا فاعتقاد من اعتقد انه ليس لصانع لا
يكون الا جهلا وكذلك القول في صفاته ووحدته وعدله
وكذلك اذا ثبت ان النبي صلى الله عليه وآله صادق فاعتقاد
من اعتقد كذبه لا يكون الا جهلا وكذلك المسائل الباقية
وحكي عن قوم شذاذ لا يعتد باقوالهم انهم قالوا ان كل مجتهد
فيها مصيب وقولهم باطل بما قلناه واما ما يصح تغيره في
نفسه وخروجه من الحسن الى القبح ومن الحظر الى الاباحة
فلا خلاف بين اهل العلم انه كان يجوز ان يختلف المصلحة
في ذلك فما يكون حسنا من زيد يكون قبيحا من عمرو وما
يصح من زيد في حال بعينها يحسن منه في حالة اخرى ويختلف
ذلك بحسب اختلاف احوالهم وبحسب اجتهادهم وانما قالوا
ذلك لان هذه الاشياء تابعة للصالح والالطاف وما هذا حكمه
فلا يمتنع ان يتغير الحال فيه ولهذه العلة جاز النسخ ونقل
المكلفين عما كانوا عليه الى خلافه بحسب ما يقتضيه مصالحهم
الا مع ان يجوز ذلك في الحقيقة هل يثبت ذلك بالشرع ام لا بعد
اختلف العلماء في ذلك فذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان
كل مجتهد مصيب في اجتهاده وفي الحكم وهو مذهب ابي علي
وابي هاشم وابي الحسن واكثر المتكلمين واليه ذهب ابو حنيفة
واصحابه فيما حكاه ابو الحسن عنهم وقد حكى غيره عن العلماء عن
ابي حنيفة خلافه وذهب الاصم وبشر المريسي الى ان الحق

في واحد

في واحد من ذلك وهو ما يقولون به وان ما عداه خطأ حتى قال الاصم
ان حكم الحاكم ينقض به ويقولون ان المخطئ غير معذور في ذلك الا ان يكون
خطأ صغيرا وان سبيل ذلك الخطأ في اصول الديانات وذهب اهل
الظاهر فيما عدا القياس من الاستدلال وغيره ان الحق من ذلك
واحد واما الشافعي فان كلامه مختلف في كتبه فربما قال ان الحق في
واحد وعليه دليل واحد وان ما عداه خطأ وربما اشار في كلامه ان
كل مجتهد قد ادى ما كلف وربما يقول انه قد اخطأ موضعاته
وقد اختلف اصحابه في حكاية مذهبه فمنهم من يقول ان الحق
في واحد من ذلك وان عليه دليلا وان لم يقطع على الوصول اليه
وان ما عداه خطأ لكن الدليل على الصواب من القولين لما غمض
ولم يظهر كان المخطئ معذورا ومنهم من يحكي ان كل مجتهد مصيب
في اجتهاده في الحكم وان كان احدهما افضل فيه قد اخطأ الاشبه
عند الله تعالى والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا
المتكلمين المتقدمين والمتاخرين وهو الذي اختاره سيدنا
المرتضى قدس الله روحه واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد
الله رحمه الله ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان
مخطئا فاسقا واعلم ان الاصل في هذه المسألة القول بالقياس
والعمل باخبار احاد لان ما طريقه التواتر وظواهر القران فلا
خلاف بين اهل العلم ان الحق فيما هو معلوم من ذلك وانما اختلف
القائلون بهذين الاصلين فيما ذكرناه وقد دللنا على بطلان
العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته واذا

ثبت ذلك دل على ان الحق في الجهة التي فيها الطايفة المحقة واما ما اختربه
من القول في الاخبار المختلفة المروية من جهة الخاصة فلا ينقض ذلك
لان تعرضنا في هذا المكان ان نبين ان الحق في الجهة التي فيها الطايفة
المحقة دون الجهة التي خالفها وان كان يحكم ما يختص الطايفة والاختلاف
التي بينها الحكم الذي مضى الكلام عليه في باب الكلام في الاخبار فلا تنافي
بين القولين وهذه الجملة كافية في هذا الباب وانا لم نتبع كلام هذا المخالف
في طرقهم التي يستدلون بها على صحة ذلك لان فيما مضى من
الكلام في ابطال القياس كلاما عليه واكثر شبههم داخلة فيها فلا
معنى للاعادة في هذا الباب فصل في ذكر صفات المفتي والمستفتي

وبيان احكامها لا يجوز لاحد ان يفتي بشي من الاحكام الا بعد
ان يكون عالما به لان المفتي يخبر عن حال ما يفتي فيه فمتى لم يكن
عالما به فلا نامن ان يخبر بالشي على غير ما هو به وذلك لا يجوز فاذا
لا بد من ان يكون عالما ولا يكون عالما الا بعد امور منها وذلك جميع
ما لا يصح العلم بتلك الحادثة الا بعد تقدمه وذلك نحو العلم بالله تعالى
وصفاته وتوحيده وعدله وانما قلنا ذلك لانه متى لم يكن عالما بالله لم يمكنه
ان يعرف النبوة لانه لا نامن ان يكون الذي ادعى النبوة كاذبا ومتى
عرفه ولم يعرف صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز لم يامن ان
يكون قد صدق الكاذب فلا يصح ان يعلم ما جاء به الرسول فاذا لا بد
من ان يكون عالما بجميع ذلك ولا بد ان يكون عالما بالنبي الذي جاء بتلك
الشريعة لانه متى لم يعرفه لم يصح ان يعرف ما جاء به من الشرع
ولا بد ان يعرف ايضا صفات النبي وما يجوز عليه وما لا يجوز

عليه

عليه لانه متى لم يعرف جميع ذلك لم يامن ان يكون غير صادق فيما يوديه
او يكون ما ادى جميع ما بعث به او يكون اداه على وجه لا يصح لم يعرفه
فاذا لا بد من ان يعرف جميع ذلك واذا عرف جميع ذلك فلا بد ايضا
ان يعرف الكتاب لانه يتضمن كثيرا من الاحكام التي هي المعلومة
ولا بد ان يعرف ما لا يتم العلم بالكتاب الا به وذلك يوجب ان يعرف
جملة من الخطاب العربي وجملة من الاعراب والمعاني ويعرف الحقيقة
والمجاز والفرق بينهما لانه متى لم يعرف ذلك لا يمكنه معرفة
ما وضمنه الكتاب ولا بد ان يعرف الناسخ والمنسوخ لانه متى
عرف المنسوخ ولم يعرف الناسخ اعتقد الشي على خلاف ما هو به
من وجوب ما لا يجب عليه وقد كان يجوز ان يعرف الناسخ وان لم
يعرف المنسوخ لان المنسوخ لا يتعلق به فرضه وان كان لم في تلاوته
مصلحة الا ان ذلك على الكفاية غير انه لو كان كذلك لم يمكنه ان يعرف ناسخا
الا بعد ان يعرف المنسوخ واما على الجملة او التفصيل ولا بد ان يعرف
العموم والخصوص والمطلق والمقيد لانه متى لم يعلم ذلك لا نامن
من ان يكون المراد بالعموم الخصوص وبالمطلق المقيد ولا بد
ان يكون عالما به بانه ليس هناك دليل يصرفه عن الحقيقة الى
المجاز لانه متى جوز ذلك لم يكن عالما به ولا بد ايضا ان يكون
عالما بالسنة وناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها و
مقيدها وحقيقتها ومجازها وانه ليس هناك ما يمنع من
الاستدلال بشي من ظواهرها كما قلناه في الكتاب لانه متى
جوز ذلك لم يكن عالما بها ولا بد ان يكون عارفا بالاجماع

واحكامه وما يصح الاحتجاج به وما لا يصح ولا بد ان يكون عارفا
بافعال النبي عليه السلام وموقعها من الوجوب والندب و
الاباحة حتى يصح ان يكون عالما بما نعتى به فان اخل بذلك
او بشي منه لم يامن ان يكون ما افتى به بخلاف ما فتى به
وذلك قبيح وقد علم من خالفنا في هذه الاقسام انه لا بد ان
يكون عالما بالقياس والاجتهاد واخبار الاحاد ووجوه العلل
والمقاييس واثبات الامارات المقتضية لغلبة الظن واثبات
الاحكام وقد بينا نحن فساد ذلك وانها ليست من ادلة
الشرع واما المستفتي فعلى ضربين احدهما ان يكون متمكن
من الاستدلال والوصول الى العلم بالحادثة مثل المفتي فمن
هذه صورته لا يجوز ان يقلد المفتي ويرجع الى فتياه فانما
قلنا ذلك لان قول المفتي غايته ما يوجبه غلبة الظن واذا كان
لم طريق الى حصول العلم فلا يجوز له ان يعمل على غلبة الظن
على حال واما اذا لم يمكنه الاستدلال وعجز عن البحث عن ذلك
فقد اختلف قول العلما في ذلك فحكي عن قوم من البغداديين
انهم قالوا لا يجوز له ان يقلد المفتي وانما ينبغي ان يرجع اليه
لينبهه على طريقة العلم بالحادثة وان تقليده محرم على كل حال
وسووا في ذلك بين احكام الفروع والاصول وذهب البصريون
والفقها باسرهم الى ان العامي لا يجب عليه الاستدلال والاجتهاد
وانه يجوز له ان يقبل قول المفتي فاما في اصول والعقليات
فحكم العالم في وجوب في معرفة تعالى عليه ولا خلاف بين

الناس انه يلزم العامي معرفة الصلوة اعدادها واذا صح ذلك وكان علمه
بذلك لا يتم الا بعد معرفة الله تعالى ومعرفة النبوة وجب الا يصح له ان يقلد
في ذلك ويجب ان يحكم بخلاف قول من قال يجوز تقليده في التوحيد مع
ايجابه عليه العلم بالصلوات والذي يذهب اليه انه يجوز للعامي
الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم يدل على ذلك اني وجدت
عامة الطايفة من عهد امير المومنين عليه السلام والى زماننا هذا
يرجعون الى علمائها لا يستفتونهم في الاحكام وفي العبادات ويفتونهم
العلما فيها ويسوغون لهم العمل بما يفتونهم به وما سمعنا احدا منهم قال
لمستفت لا يجوز لك الاستفتا ولا العمل به بل ينبغي ان تنظر كما نظرت
حتى تعلم كما علمت ولا انكر عليه العمل بما يفتونهم وقد كان منهم
الخلق العظيم عاصروا الايمة عليهم الصلوة والسلام ولم يحك
عن واحد من الايمة عليهم السلام النكير على واحد من هولا
ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا يصوبونهم في ذلك فمن
خالف في ذلك كان مخالفا لما المعلوم خلافه فان قيل كما وجدنا
هم يرجعون الى العلما فيما طريقه الاحكام الشرعية وجدناهم
ايضا كانوا يرجعون اليه في اصول الديانات ولم يعرف
احد من الايمة ولا من العلما انكر عليهم ولم يدل ذلك على انه
يسوغ تقليد العالم في الاصول قيل لم سلمنا انه لم ينكر احد
الا الام منهم ذلك ولم نطعن في ذلك في هذا الا لدلالات على بطلان التقليد
في الاصول ادلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك
وذلك كاف في النكير وايضا فان المقلد في الاصول يقدم على

مايا من ان يكون جهلا لان طريق ذلك الاعتقاد والمعتقد لا يتغير في نفسه
عن صفة الى غيرها وليس كذلك الشرعيات لانها تابعة للمصالح
ولا يمتنع ان يكون مصلحتهم تقليد العلماء في جميع تلك الاحكام وذلك لا يتاتى
في اصول الديانات على ان الذى يقوى في نفسى ان المقلد للحق في اصول
الديانات وان كان مخطيا في تقليده غير مواخذ به وانه معفو عنه وانما
قلنا ذلك لهذه الطريقة التى قدمناها لانى لم اجد احدا من الطايفة
ولا من الائمة عليهم السلام قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد
مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلك الى حجة عقلا او شرعا وليس لاحد ان
يقول ان ذلك لا يجوز لانه يودى الى الاغراء بما لا يامن ان يكون
جهلا وذلك انه لا يودى الى شى من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم
ابتداء ان ذلك سايغ له فهو خايف من الاقدام على ذلك ولا يمكنه
ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه
ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف
يعلم اسقاط العقاب فيكون مغرىً باعتقاد ما لا يامن كونه جهلا
او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم
العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم
ولا انكروا عليهم ولم يسغ ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط
العقاب عنهم وذلك يخرج عن باب الاغراء وهذا القدر كاف
في هذا الباب فصل في ان النبى صلى الله عليه واله كان مجتهدا
في شى من الاحكام وهل كان يسوغ ذلك له عقلا ام لا وان من غاب
عن الرسول في حال حياته هل كان يسوغ له الاجتهاد

او لا وكيف حال من بحضرته في جواز ذلك اعلم ان هذه المسئلة تسقط على
اصولنا لانا قد بينا ان القياس والاجتهاد لا يجوز استعمالهما في الشرع
لا يجوز واذا ثبت ذلك فلا يجوز للنبى عليه السلام ذلك ولا لاحد من
رعيته حاضرا كان او غايبا في حال حياته ولا بعد وفاته استعمال ذلك
على حال واما على مذهب المخالفين لنا في ذلك فقد اختلفوا فذهب ابو
على وابو هاشم الى انه لم يتعبد في الشرعيات بذلك ولا وقع منه الاجتهاد
فيها وان جاز كونه متعبدا بالاجتهاد في الحروب وحكى عن ابى يوسف
القول بان النبى عليه الصلوة والسلام قد اجتهد في الاحكام وذكر
الشافعى في كتاب الرسالة ما يدل على انه يجوز ان يكون في احكامه
ما قاله من جهة الاجتهاد وادعى ابو على الاجماع على انه لم يجتهد
النبى عليه السلام في شى من الاحكام واستدل ايضا على ذلك
بان قال لو اجتهد في بعض الاحكام لم يجب ان يجعل اصلا ولا كفر
من رده بل كان يجوز مخالفته كما يجوز مثل ذلك في اقاويل
المجتهدين فلما ثبت كفر من رد بعض احكامه ومخالفه وساغ
جعل جميعها اصولا دل على انه حكم به من جهة الوحى وهذا الدليل
ليس بصحيح لانه لا يمتنع ان يقال في احكامه ما حكم به من جهة
الاجتهاد ومع ذلك لا يسوغ مخالفته من حيث اوجب الله
تعالى اتباعه وسوى في ذلك اتباعه بين ما قاله بوحى وبين ما قاله
من جهة الاجتهاد كما يقول من قال ان الامة يجوز ان تجمع في
حكم من طريق الاجتهاد وان كان لا يجوز خلافه واذا ثبت ذلك
لم يمكن التعلق بما حكيناه ويمكن ان يستدل على ذلك بقوله تعالى و

ولا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لحكم بان جميع ما يقوله وحي يوحى فينبغي ان لا يثبت بعض ذلك من جهة الاجتهاد والمعتمد ما قلناه اولاً من عدم الدليل على ورود العبادة بالقياس والاجتهاد جميع المكلفين وعلى جميع الاحوال واما من حضر النبي عليه السلام فذهب ابو علي الى انه لا يجوز ان يجتهد ونحو ذلك لمن غاب ومن الناس من يقول ان لمن حضر النبي عليه السلام ان يجتهد ويستدل على ذلك بخبر يروى ان النبي عليه السلام امر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر ان يقضيا بحضرته بين خصمين وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما فلكما حسنة وهذا خبر ضعيف من اخبار الاحاد التي لا يعتمد في مثل هذه المسئلة لان طريقها العلم والمعتمد في هذه المسئلة ايضا ما قدمناه من عدم الدليل على ورود العبادة بالقياس والاجتهاد وذلك عام في جميع الاحوال

فصل في ذكر حقيقة الحظر والاباحة والكلام في الحظر والاباحة

اعلم ان معنى قولنا في الشيء انه محظور انه قبيح لا يجوز له فعله الا انه لا يسمى بذلك الا بعد ان يكون فاعله اعلم حظره او دل عليه ولاجل هذا لا يقال في افعال الله تعالى انها محظورة لما لم يكن اعلم قبحها ولا دل عليه وان كان في افعاله ما لو فعله لكان قبيحا فكذلك لا يقال في افعال البهائم والمجانين انها محظورة لما لم يكن هذه الاشياء اعلم قبحها ولا دل عليه ومعنى قولنا انه مباح او حسن وليس له صفة زايدة على حسنه ولا يوصف بذلك الا بالشرطين اللذين ذكرناهما من اعلام فاعله ذلك او دلالته عليه وكذلك لا يقال في افعال الله

ثم

ثم العقاب باهل النار مباح لما لم يكن اعلمه ولا دل عليه وان لم يكن لفعله العقاب صفة زايدة على حسنه وهو كونه مستحقا وكذلك لا يقال في افعال البهايم انها مباحة لعدم هذين الشرطين ولاجل ذلك يقولون ان المباح يقتضي مبيحا والمحظور يقتضي حاظرا وقد قيل في حد المباح ان لفاعله ان ينتفع به ولا يخاف ضررا في ذلك لا عاجلا ولا آجلا وفي حد الحظر انه ليس له الانتفاع به وان غلبه في ذلك ضررا اما عاجلا او آجلا وهذا يرجع الى المعنى الذي قلناه

فصل في ذكر بيان الاشياء التي يقال انها على الحظر او الاباحة والفصل بينها وبين غيرها

والدليل على الصحيح من ذلك افعال المكلف لا تخلو من ان يكون حسنة او قبيحة والحسنة لا تخلو من ان يكون واجبة او ندبا او مباحا فكل فعل يعلم جهة قبحه بالعقل على التفصيل فلا خلاف بين اهل العلم المحصلين في انها على الحظر وذلك نحو الظلم والكذب والعبث والجهل وما شاكل ذلك وما يعلم جهة وجوبه على التفصيل فلا خلاف ايضا انه على الوجوب وذلك نحو وجوب رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف وما شاكل ذلك نحو الاحسان والتفضل وانما كان في هذه الاشياء على ما ذكرناه لانها لا يصح ان تتغير من حسن الى قبح ومن قبح الى حسن واختلفوا في الاشياء التي يصح الانتفاع بها هل هي على الحظر او الاباحة او على الوقف فذهب كثير من البغداديين وطائفة من اصحابنا الامامية الى انها على الحظر ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء وذهب اكثر من المتكلمين من

البصريين وهو المحكي عن ابي الحسن وكثير من الفقهاء الى انها على الاباحة
وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى وذهب كثير من الناس الى
انها على الوقف ويجوز كل واحد من الامرين فيه وينتظر ورود
السمع بواحد منهما وهذا المذهب كان ينصره شيخنا ابو عبد الله
وهو الذي يقوى في نفسي والذي يدل على ذلك انه قد ثبت في العقل
ان الاقدام على ما لا يامن من المكلف كونه قبيحا مثل اقامة على
ما يعلم قبحه الا ترى ان من اقدم على الاخبار بما لا يعلم صحة مخبره
جرى في القبح مجرى من اخبر مع علمه بان مخبره على خلاف ما
اخبر به على حد واحد واذا ثبت ذلك وفقدنا الادلة على حسن
هذه الاشياء قطعا ينبغي ان نجوز كونها قبيحة واذا جوزناه
لا فيها قبح الاقدام عليها فان قيل نحن نامن قبحها لانها لو
كانت قبيحة لم يكن الا لكونها مفسدة لانه ليس لها جهة
قبح يلزمها مثل الجهل والظلم والكذب والعبث وغير ذلك ولو
كانت قبيحة للمفسدة لوجب على القديم ان يعلمنا ذلك والا
يقبح التكليف فلما لم يعلمنا ذلك علمنا حسنها عند ذلك وذلك
يقتضي الاباحة لا يمتنع ان يتعلق المفسدة باعلامنا جهة العقل
على التفصيل فيقبح الاعلام ويكون المصلحة لنا في التوقف والشك
ويجوز كل واحد من الامرين واذا لم يمتنع ان يتعلق المصلحة
بشكنا والمفسدة باعلامنا جهة الفعل لم يلزم اعلامنا على كل حال وصار
ذلك موقوفا على تعلق المصلحة بالاعلام او المفسدة بالشك فيجب
الاعلام وذلك موقوف على السمع وليس لاحد ان يقول ان هذا

الذى

الذي فرضتموه يكاد يعلم ضرورة بحدده لان الفعل لا يخلو من ان يكون
قبيحا او لا يكون كذلك فان كان قبيحا فلا يكون كذلك الا للمفسدة وان
لم يكن قبيحا فذلك الحسن وهذه قسمة مترددة بين النفي والاثبات فكيف
اخترتم انتم قسما ثالثا لا يكاد يعقل وذلك ان الفعل كما قالوا لا يخلو
من ان يكون قبيحا او لا يكون كذلك ولا يمتنع ان يكون للمكلف حالة اخرى
يتعلق بها المصلحة والمفسدة وهي الحالة التي يقطع فيها على جهة الفعل
على التفصيل واذا كان جايزا لم ينفعنا ترددا لفعل في نفسه بين القبح والحسن
واحتجنا ان نراعي المكلف فمتى وجدنا المصلحة تعلقت باعلامه جهة الفعل
وجب ذلك فيه ومتى تعلقت المفسدة بذلك وجب ان لا يعلم ذلك وكان
فرضه الوقف والشك وهو الذي لحظناه ينبغي ان يتامل جدا فانه يسقط
معتمد القوم في ادلتهم فمن تامل ينصف كثيرا من الذين يتكلمون
في هذا الباب ما بيناه ومتى تامل من يضبط الاصول وقف
على وجه الصواب في ذلك فان قيل كيف يمكنكم ان تعوا حسن لهذه
الاشياء ونحن نعلم ضرورة حسن التنفس في الهواء وتناول ما
يقوم به الحيوة طول مدة النظر في حدوث العالم واثبات الصانع وبيان
صفاته وعلى ما قلتموه ينبغي ان يمتنع في هذه الاوقات من الغذا
وغير ذلك وذلك يؤدي الى تلفه وعطبه ومن ارتكب ذلك علم
بطلان قوله ضرورة قيل له اما التنفس في الهواء فالانسان
ملجا اليه مضطرة وما يكون ذلك حكمه فهو خارج عن حد التكليف
فان فرضوا فيما زاد على قدر الحاجة فلا نم ذلك بل ربما كان قبيحا على
جهة القطع لانه عبث لا فايدة فيه ولا يمتنع في ذلك نفعل اما

احوال النظر فسنثنيه ايضا لانه في تلك الاحوال ليس بمكلف ان يعلم من
هذه الاشياء ولا قبحها لانه لا طريق له الى ذلك وانما يمكنه ذلك اذا عرف
الله تعالى بجميع صفاته وانه ينبغي ان يعلمنا مصالحنا ومفاسدنا فاذا
علم جميع ذلك حينئذ تعلق فرضه بان يعلم هذه الاشياء هل هي على الحظر
او على الاباحة وفي هذه الاحوال لا يجوز له ان يتقدم الا على قدر ما
يمسك رمقه ويقوم به حياته ومن اصحابنا من قال ان هذه
الاحوال لا بد من ان يعلمه الله تعالى ذلك بالسمع ببعثه النبي فيعلمه
ان ذلك مصلحة يجب عليه فعله او مباح يجوز له تناوله وعلى ما قدرناه
من الدليل لا يجب ذلك لانه اذا افترضنا تعلق المصلحة والمفسدة بحال
المكلف لم يمتنع ان يدوم ذلك زمانا كثيرا ويكون فرضه كله الوقف
والثبات والاقتصار على قدر ما يمسك رمقه وحياته وهذا الدليل
الذي ذكرناه وهو المعتمد في هذا الباب والذي يلي ذلك في القوة ان يقال
اذا فقدنا الدلالة على حظر هذه الاشياء على اباحتها وجب التوقف والش
ك فيها وتجويز كل واحد من الامرين وليس يلزمنا اكثر من ان نبين
ان ما تعلق به كل واحد من هذين الفريقين ليس بدليل في هذا الباب
فما استدل به من قال ان الاشياء على الحظر قطعا ان قالوا قد علمنا
ان هذه الاشياء لها مالك ولا يجوز لنا ان نتصرف في ملك الغير
الا باذنه كما علمنا قبح التصرف فيما لا نملكه في الشاهد اعترض القائلون
بالاباحة هذه الطريقة بان قالوا انما قبح في الشاهد التصرف
في ملك الغير لانه يؤدي الى ضرر مالكه بدلالة ان ما لا ضرر عليه
في ذلك جاز لنا ان نتصرف فيه مثل الاستظلال بظل حائط غيره

والاستصباح

والاستصباح بضوء ناره والاقتباس فيها واخذ ما يتساقط من حبه عند الحصاد
وغير ذلك من حيث لا ضرر عليه في ذلك فعلمنا ان الذي قبح من ذلك انما قبح
لضرر مالكه لا لكونه مالكا والتقدير انه تعالى لا يجوز عليه الضرر على حال فينبغي ان
يسوغ لنا التصرف في ملكه ولمن نصر هذا الدليل ان يقول انما حسن الانتفاع
في المواضع التي ذكرتموها لا لارتفاع الضرر بل لان هذه الاشياء لا يصح تملكها
لان في الحائط ليس يثبت ملك الظل اذا كان في طريق غير مملوك ومتى كان الفيء
في ملك صاحبه قبح الدخول اليه وكذلك القول في المصباح فاما اخذ ما
يتناثر من حبه فلا نسلم انه يحسن وكيف ثم وله ان يمنعه من ذلك
وان يجمعه لنفسه ولو كان مباحا لم يجز منعه منه على ان العلة التي ذكروها
من اعتبار دخول الضرر على مالكه كان ينبغي ان لا يسوغ له اخذ ما
يتناثر من حبه لانا نعلم ان ذلك يدخل عليه فيه ضرر وان كان يسيرا
فعلى المذهبين جميعا كان ينبغي ان يقبح ذلك على ان ذلك لو قبح بضرر
لا لفقد الاذن من مالكه لكان ينبغي ان لو اذن فيه الا يحسن ذلك
لان الضرر حاصل وليس لهم ان يقولوا انه يحصل له عوض اكثر منه
من الثواب او السرور عاجلا وذلك انا نفرض فيمن لا يعتقد العوض
على ذلك من الملحدة وليس هو ايضا مما يسره بل ربما يشق عليه
ويغتم به ومع ذلك يحسن التصرف فيه اذا اذن فيه وليس لاحد
ان يقول ان دليل العقل الدال على اباحة هذه الاشياء يجري مجرى اذن
سمعي يجاز لنا التصرف فيها وذلك ان لمن نصر هذا الدليل ان يقول
لم يثبت ذلك وان ثبت كان الامر على ما قالوه ونحن نتبع ما استدل
به اصحاب الاباحة ونتكلم عليه ان شاء الله واستدل كثير من

العقل على ان الاشياء على الحظر او الوقف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبقوله
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا بين الله تعالى ان لا يستحق احد العقاب ولا يكون
عليهم حجة الا بعد انفاذ الرسل وذلك يفيد ان من جهتهم علم حسن هذه الاشياء او قبحها
وهذا لا يصح الاستدلال به من وجوه احدها ان هاهنا امورا كثيرة معلومة من جهة العقل
وجوبها وقبحها مثل رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف وقضاء الدين وقبح الظلم و
العبث والكذب والجهل وحسن الاحسان الخالص وغير ذلك فعلمنا انه ليس المراد بالاية
ما ذكروه ومتى ارتكبوا دفع هذه الاشياء معلومة الا بالسمع علم بطلان قولهم وكانت المسئلة
خارجة عن هذا الباب ومنها ان الله تعالى حجا كثيرة غير الرسل من ادلة العقل الدالة
على توحيده وعدله وجميع صفاته التي من لا يعرفها لا يصح ان يعرف صحة السمع فكيف
يقال لا يقوم الحجة الا بعد انعقاد الرسل المعنى في الاية ان يحمل على انه اذا كان المعلوم
ان لهم الطاف ومصالح لا يعلموها الا بالسمع وجب على القديم تعالى اعلامهم اياه ولم
يحسن ان يعاقبهم على تركها الا بعد تعريفهم اياه ولم يتم الحجة عليهم الا بعد انعقاد الرسل
ومتى كان الامر على ذلك وجب بعثة الرسل لانه لا يمكن معرفة هذه الاشياء الا من جهتهم
واستدل من قال ان هذه الاشياء على الاباحة بان قالوا نحن نعلم ضرورة ان كل ما يصح
الانتفاع به ولا ضرر على احد فيه عاجلا ولا اجلا فيه فانه حسن كما يعلم ان كل الم لا نفع
فيه عاجلا واجلا قبيح ودافع احد الامرين كدافع الاخر واذا ثبت ذلك وكانت هذه
الاشياء لا ضرر فيها عاجلا ولا اجلا فيجب ان يكون حسنة قالوا ولا يجوز ان يكون فيها
ضرر اصلا لانه لو كان كذلك لم يكن الا لكونها مفسدة في الدين ولو كان كذلك لوجب
على القديم تعالى اعلامنا ذلك فلما لم يعلمنا انها حسنة وقد مضى في دليلنا ما يمكن ان
يكون ان يكون كلاما على هذه الشبهة وذلك انا قلنا ان هذه الاشياء لا يامن ان يكون
فيها ضرر اجل واذا لم يامن ذلك قبح الاقدام عليها كلها كما لو قطعنا ان فيها ضررا وجب ان

عن

عن قولهم انه لو كان فيها ضرر لكان ذلك لاجل المفسدة وذلك يجب
على القديم تعالى اعلامنا اياه بان قلنا لا يمتنع ان يتعلق المفسدة باعلامنا
جهة الفعل على وجه التفصيل ويكون مصلحتنا في الوقف والشك وتجويز
كل واحد من الوجهين في الفعل واذا كان ذلك جايزا لم يجب عليه
تعالى اعلامنا ذلك وجاز ان يقتصر بالمكلف على هذه المنزلة و
استدلوا ايضا بان قالوا اصح ان يخلق الله تعالى الاجسام خالية من
الالوان والطعوم فخلقته تعالى للطعم واللون لا بد ان يكون
فيه وجه حسن ولا يخلو ذلك من ان يكون لينتفع نفسه او
لينفع الغير او خلقها ليضر بها ولا يجوز ان يخلقها لينفع نفسه
لانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا يحسن ان يخلقها ليضر بها
لان ذلك قبيح لا فايدة به فلم يبق الا انه خلقها لينفع الغير وذلك
يقتضي كونها مباحة والجواب عن ذلك من وجوه احدها انه انما
خلق هذه الاشياء اذا كانت فيها الطاف ومصالح وان لم يجز
لنا ان ننتفع بها بالاكل بل نفعنا بالامتناع منها فيحصل لنا به
الثواب كما انه خلق اشياء كثيرة يصح الانتفاع بها ومع
ذلك فقد حظرها بالسمع مثل شرب الخمر والميتة والزنا وغير
ذلك وليس لهم ان يقولوا ان هذه الاشياء انما حظرها لما
كانت مفسدة في الدين واعلمنا ذلك وليس كذلك ما يصح الا
نتفاع به ولا يعلم ذلك فيه وذلك انا قد بينا انه لا فرق بين
ان يتعلق المصلحة باعلامنا جهة القبح بل من قبح او حسن
فيجب عليه ان يعلمنا ذلك وبين ان يتعلق المصلحة بحال

لنا يجوز معها كل واحد من الامرين فيجب ان يقتصر بنا آء على تلك
الحال لان المراعى حصول المصلحة واذا ثبت ذلك الحق سا ... ث
ما علمنا فيجب على طريق القطع والثبات وانه لا يحسن منا الاقدام
عليها ومنها ان على مذهب كثير من اهل العدل انا خلق الطعوم
والاراييح والاجسام لانها لا يخلو منها فجرت في هذا الباب
مجرى الاكوان التي لا يصح خلو الاجسام منها وخلو الجسم اذا
ثبت انه مصلحة وجب ان يخلق معه جميع ما يحتاج اليه في وجوده
ومنها ان الانتفاع بهذه الاشيآء قد يكون بالاستدلال بها
على الله تعالى وعلى صفاته فليس الانتفاع مقصورا على التناول فحسب
وليس لهم ان يقولوا انه كان يمكننا الاستدلال بالاجسام على
وحدانية الله تعالى وعلى صفاته فلا معنى لخلق الطعوم وذلك انه
لا يمتنع ان يخلقها لما ذكرناه وان كان الجسم يصح الاستدلال
به ويكون ذلك زيادة ولسنا ممن يقول لا يجوز ان ينصب على
معرفته ادلة كثيرة لانا بان قلنا ذلك ادى الى فساد اكثر الادلة
التي يستدل بها على وحدانيته تعالى فاذا ينبغي ان يجوز يخلقها
الله تعالى للاستدلال بها وذلك يخرجها من حكم العبث و
يدخلها في باب ما خلقت للانتفاع بها وليس لهم ان يقولوا
اذا صح الانتفاع من الوجهين بالاستدلال والتناول
فينبغي ان يقصد به الوجهين وذلك انها نها تختص الدعوى
لا برهان عليه بل الذي يحتاج اليه ان يعلم انه لم يخلقها الا
لوجه فاما ان يقصد بها جميع الوجوه التي يصح الانتفاع

بها

بها فلا يجب ذلك على انا قد بينا انه لا يمتنع ان يفرض في احد الوجهين
مفسدة في الدين فيحسن ان يخلقها للوجه الاخر ويعلمنا ان فيها
فساد الدين متى تناولناها فيجب عليه ان يمنع منها فان قيل اذا
امكن خلقها للوجهين ولم يقصدهما كان عبثا من الوجه الذي لم
يقصد الانتفاع به ويجري ذلك مجرى فعلين يقصد باحدهما
الانتفاع ولا يقصد بالاخر وذلك فيكون ذلك عبثا قيل له ليس
الامر على ذلك لان الفعل الواحد اذا كان فيه وجه من وجوه الحكمة
خرج من باب العبث وان كان له وجوه اخر كان يجوز ان يقصد
وليس كذلك الفعلان لانه اذا قصد وجه الحكمة في احدهما بقي الاخر
خاليا من ذلك وكان عبثا وليس كذلك بالفعل الواحد على ما بيناه فان
قيل بالاعتبار بالطعوم لا يمكن الا بعد تناولها لان الطعم ليس
ما يدرك بالعين فينتفع من هذه الجهة فاذا لا بد من تناولها حتى
يصح الاعتبار به قيل الاعتبار يمكن ان يتناول القليل منه وهو
قدر ما يمسك الرمق ويبقى معه الحيوة وقد بينا ان ذلك القدر في حكم
المباح وليس الاعتبار موقوفا على تناول شيء كثير من ذلك ويمكن
ان يقال ايضا انه يصح ان يعتبر بها اذا تناولها غير المكلف من
ساير اجناس الحيوان فانه اذا شاهد اجناس الحيوان يتناول تلك
الاشياء ويصلح عليها اجناسها او يفسد بحسب اختلافها
واختلاف طباعها جاز معه ان يعتبر بذلك وان لم يتناولها
المكلف اصلا بمثل هذا اجاب المخالف من قال عن الفرق بين
السموم والاغذية بان قال يرجع الى حال الحيوان التي ليست مكلفة

اذا شاهدنا تناول اشيا ينتفع بها جعل ذلك طريقا الى تجربته وان
ذلك مما يصلح عليه ايضا جسمه ونحو ذلك مثل ما اجبنا به عن السوال
الذى اوردوه فى هذا الباب واستدلوا ايضا بقوله تعالى قل من حرم زينة
الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله تعالى احل لكم
الطيبات وما شاكل ذلك من الايات وهذه الطريقة مبنية على
السمع ونحن لا يمتنع ان يدل دليل السمع على ان الاشياء على الا
باحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر على ذلك واليه نذهب
وعلى هذا سقطت المعارضة بالايات واستدل كثير من الناس
على ان هذه الاشياء على الحظر او الوقف بان قالوا قد علمنا ان
التحرز من المضار واجب فى العقول واذا كان ذلك واجبا لم يحسن
منا ان نقدم على تناول ما لا نامن ان يكون سما قاتلا فيودى
ذلك الى العطب لانا لا نفرق بين ما هو سم وما هو غذا وانما
شرط ذلك اعلام الله تعالى لنا ما هو غذاونا والفرق بينه وبين
السموم القاتلة واعترض من خالف فى ذلك هذا الاستدلال
بان قال يمكننا ان نعلم ذلك بالتجربة فانا اذا شاهدنا الحيوان
الذى ليس بمكلف يتناول بعض الاشياء فيصلح عليه جسمه
علمنا انه غذا واذا تناول شيا يفسد عليه علمنا انه مضار فحين
اعتبرنا باحوالها وقال من نصر هذا الدليل ان الحيوان يختلف
طباعه فليس ما يصلح الحيوان البهيم يعلم انه يصلح الحيوان
الناطق لان ههنا اشيا كثيرة يغتذى كثير من الحيوان ويصلح
عليها اجسامها وان كان شى تناولها ابن ادم هلك منها

ان

ان الظبا ياكل سم الحنظل ويتغذى به ولو اكل ذلك ابن ادم لهلك فى الحال
وكذلك النعامة تاكل النار وتحصل فى معدتها ولو اكل ذلك ابن
ادم يهلك فى الحال وكذلك يقال ان الفارة تاكل البيش فتسمن
به ورايحة ذلك يقتل بنى ادم فليس طبايع الحيوان على حد واحد
واذا لم يكن على حد واحد لم يجز ان يعتبر باحوال غيرنا
احوال نفوسنا ولمن خالفهم فى ذلك ان يقول اليس انه
لا يمكن ان يعتبر باحوال الحيوان البهيم احوال الحيوان
من البشر اليس لو اقدم واحد منهم على طريق الخطا او الجهل
على ما يذهبون اليه على تناول هذه الاشيا يعرف بذلك الخطاء
ما هو غذا او فرق بينه وبين السم فينبغى ان يجوز لغيره
ان يعتبر به ويجوز له بعد ذلك التناول منها وان لم يرد سمع
لانه قد امن العطب والهلاك فالمعتمد فى هذا الباب
ما ذكرناه اولا فى صدر هذا الباب فهذه جملة كافية فى هذا
المعنى انشا الله تعالى **فصل** فى ذكر حكم النافى هل عليه دليل
ام لا والكلام فى استصحاب الحال ذهب قوم الى ان النافى
ليس عليه دليل كما ان من قال لست عالما بالشى لا دليل
عليه وكما ان المنكر للدعوى ليس عليه بينة وكما لا دليل على
من نفى نبوة المدعى للنبوة ومنهم من قال ان على النافى
للاحكام العقلية دليلا وليس على النافى للاحكام الشرعية
ذلك وذهب المحصلون من المتكلمين والفقها الى ان
كل من نفى حكما من الاحكام عقليا كان او سمعيا كان عليه

الدليل واليه اذهب لانه الصحيح والذي يدل على ذلك ان النافي
للحكم مدع للعلم بان ما نفاه منفي لانه ان ادعى الشك في ذلك فلا يلزمه
الدلالة لان قوله لا اعلم مذهبا ولا يناظر عليه واذا كان مدعيا
للعلم وقد علمنا ان العلوم المكتسبة لا بد لها من ادلة وطرق موصلة الى
العلم فاذا ثبت ذلك فمتى طولب النافي بالدلالة فانها يطالب بما
اداه النظر اليه الى نفي ما نفاه فعليه بيان دلالته كما يجب
على المثبت ذلك لكن طريق الاستدلال يختلف في ذلك لان النافي
للحكم يستدل بان يقول الحكم الشرعي اذا تعبد الله تعالى به فلا بد من
ان يدل عليه فاذا عدمت الدلالة على ذلك من الكتاب والسنة
والاجماع وجميع طرق الادلة علمت ان الحكم منتف فيستدل
بانتفاء التعبد به على نفي لزومه وكذلك قد يستدل بانتفاء
ظهور العلم المعجز على يد المدعي للنبوة على نفي نبوته بان يقال
لو كان نبيا لوجب ظهور المعجزة على يده فاذا لم يظهر علمت
بانتفائه انتفاء كونه نبيا وكذلك يستدل بانتفاء احكام
الصفات عن الموصوف على نفي الصفات كما يستدل على نفي
الماهية على القديم تعالى بانتفاء حكم ونقول لو كان له ماهية
لوجب ان يكون لها حكم ولما لم نجد لها حكما علمنا انتفاءها
وكذلك يستدل على انتفاء الصفات الزائدة على الصفات المعقولة
في الجواهر والاعراض بان نقول لو كانت لها صفات اكثر
من ذلك لكانت احكام معلومة لها اما ضرورة او استدلالا
فلما نجدها معلومة من هذين الطريقين علمنا انتفاءها

وكل

وكل هذه ادلة على الحقيقة لانا عولنا في نفي ما نفيناه على القول بانا لا نحتاج
الى دليل فطرق الادلة تختلف وقد طول من تكلم في هذا الباب
الكلام فيه وهذا القدر الذي لخصناه كاف فانه يأتي على المعتمد من
ذلك فاما قول من قال ليس عليه دليل كما لا بينة على المنكر فبعيد
لان طريق ذلك الشرع وليس هو مما يدل عليه دليل عقلي او سمعي
وما هذا حكمه يحكم فيه بحسب ما ورد الشرع به ويفارق ذلك
المذاهب على ما ذكرناه على ان المنكر لو كان لا دليل عليها وجب
عليه اليمين كما لا يحتاج النافي الى دليل ولا غيره على انه قد قيل
ان كون الشيء في يده في حكم الدلالة ولذلك لو لم يكن في يده لكان
حاله حال المدعي الآخر فقد ثبت سقوط التعلق بذلك فاما من نفى
نبوة المتنبي فقد بينا ان عليه دليلا وهو ان يقول لو كان
نبيا لوجب ظهور العلم على يده فلما لم يظهر علمت انه ليس نبي و
انه كاذب في دعواه وهذه الجملة التي ذكرناها تبين ان النافي عليه
دليل فان ذلك لا يختص حكما عقليا من حكم شرعي فيجب القضاء
بتساويهما في ذلك فاما استصحاب الحال فصورته ما يقول
اصحاب الشافعي من ان المتيمم اذا دخل في الصلوة ثم رأى الماء فانه
قد ثبت ان قبل رؤيته للماء يجب عليه المضي في الصلوة
بالاتفاق فاذا حدثت رؤية الماء فيجب ان يكون على ما كان عليه
من حكم الحال الاولى وغير ذلك من المسائل وقد اختلف العلماء
في ذلك فذهب اكثر المتكلمين وكثير من الفقهاء من اصحاب
ابي حنيفة وغيرهم الى ان ذلك ليس بدليل وهو الذي نصره المرتضى

قدس الله روحه وذهب اكثر اصحاب الشافعي وغيرهم وهو الذي
كان ينصره شيخنا ابو عبد الله رحمه الله الى ان ذلك دليل ولي في ذلك
نظر غير انه يمكن ان يقال في المثال الذي ذكروه ان يقال قد ثبت وجوب
المضي في الصلوة قبل روية الماء ولم يدل دليل على ان روية الماء حدث
ولو كان حدثا لكان عليه دليل شرعي فلما لم يكن عليه دليل دل انه
ليس بحدث وصح المضي في الصلوة غير ان هذا يخرج عن
باب استصحاب الحال ويرجع الى الطريقة الاولى من الاستدلال
بطريق النفي واعترض من نفى استصحاب الحال طريقة من قال به بان
قال الحالة الثانية مختلف فيها والحالة الاولى متفق عليها فكيف
يحكم في احدهما بحكم الاخرى بلا دليل ولانه لا فرق بين من
عول في ذلك على ما قالوه وبين من عول في حمل مسئلة على اخرى
على ان قال انها مثلها من غير ان يبين فيها علة توجب الجمع بينهما
وذلك ظاهر البطلان قالوا والذي يكشف عن ذلك ان الذي لاجله
قلناه في الحالة الاولى ما قلناه انما كان للاتفاق او للدليل دل على ذلك
وذلك مفقود في الحالة الثانية فيجب ان لا يكون كالحالة الاولى
بل كان يجب ان لا يقال في الحالة الثانية الا بما يقوم عليه دليل كما قلنا
في الاولى وذلك يبطل استصحاب الحال وقولهم انا على ما كنا
عليه ليس بدليل على ان الحالة الثانية حال اجتهاد عند من قال
بذلك والحالة الاولى متفق عليها لا يجوز فيها الاجتهاد فان قالوا
ان حدوث الحوادث لا يغير الاحكام الثابتة ولم يحصل
في الحالة الثانية الا بعد حدوث حادث فيجب ان لا يزيل الحكم الاول

الا بدليل

الا بدليل قيل ان حدوث الحادث انما لا يوثر في ثبوت الحكم
اذا كان الدليل قد اقتضى دوامه فاما اذا اقتضى اثباته في وقت
مخصوص فقط والوقت الثاني لا يقتضي زوال حكمه لا محالة
على ان كل الحوادث وان كانت لا يوثر في الحكم الثابت فان الحوادث
التي اختلف الناس عند حدوثها في بقاء الحكم الاول عندها يوثر
في ذلك لان الاتفاق قد زال عنه بحدوثه فعلى من استصحب
الحكم الاول دليل مبتدا كما ان المنتقل عنه دليل مبتدا واستدل
من نصر استصحاب الحال بما روي عن النبي عليه السلام انه قال
ان الشيطان ياتي احدكم فينفخ بين اليتيه فيقول احدثت احدثت
فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا فبناه على الحالة
الاولى وايضا فقد اتفقوا على ان من تيقن الطهارة ثم شك
في الحدث ان عليه ان يستصحب الحال الاولى فينبغي ان يجعل
ذلك عبرة في نظايره واعترض ذلك من نفى القول به بان قال
انا قلناه في هذين الموضعين لقيام دليل وهو قول النبي
صلى الله عليه وآله وتسوية بين الحالين وكذلك الاتفاق على
ان حال الشك في الحدث مثل حال تيقن الطهارة فلا شك
معها فنظير ذلك ان يقوم في كل موضع دليل على ان الحالة الثانية
مثل الحالة الاولى حتى يصار اليه والذي يمكن ان ينصر به طريقة
استصحاب الحال ما اومانا اليه من ان يقال لو كانت الحالة الثانية
مغيرة للحكم الاول لكان على ذلك دليل واذا سبرنا جميع الادلة
فلم نجد فيها ما يدل على ان الحالة الثانية مخالفة للاولى الا ودل

على ان الحكم الحالة الاولى باقٍ على ما كان فان قيل هذا رجوع الى الاستدلال
بطريقة النفي وذلك خارج عن استصحاب الحال قيل الذي نريد
باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه فاما غير ذلك فليس يمكن تحصيل
غرض القائل به وهذه الجملة كافية في هذا الباب فصل في ذكر
ما يعلم بالعقل والسمع المعلومات على ضربين ضرورية ومكتسبة
فالمكتسبة على ضربين عقلي وسمعي فالعقلي على ضربين ضرب
منه لا يصح ان يعلم الا بالعقل والضرب الاخر يصح ان يعلم
بالعقل والسمع معا فالضروريات نحو العلم بان الواحد لا يطابق
اثنين وان الجسم الواحد لا يكون في مكانين في حالة واحدة والعلم
بوجوب رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف وقبح الظلم والكذب
والعبث وما يجري مجراه مما هو لازم لكمال العقل واما المكتسب
الذي لا يصح ان يعلم الا بالعقل فهو كل علم لو لم يحصل للمكلف
لم يمكنه معرفة السمع وما لا يتم هذا العلم الا به وذلك نحو العلم
بان ههنا حوادث لا يقدر عليها احد من المحدثين وان
كان لها محدثا قادرا عالما حيا قديما لا يشبه الاجسام ولا يشبه
ولا الاعراض وانه غني لا يجوز عليه الحاجة وانه يستحق هذه
الصفات لذاته لا لمعان قديمة او محدثة سواه وانه لا يفعل
الا الحسن ولا يجوز عليه شيء من القبائح ولا الاخلال
بالواجب فمتى علم هذه الجملة صح ان يعلم صحة السمع ومتى لم
يعلمها او لم يعلم شيئا منها لا يصح ان يعلم صحة السمع وانما
قلنا ذلك لانه متى لم يعلم ما قلناه لم نامن ان يكون الذي فعل المعجز

غير الحكيم

سال ١٣٤٨ خورشيدی
بازبینی شد

غير الحكيم وانه ممن يجوز عليه تصديق الكذاب فلا يبقى بصحة السمع
واما ما يصح ان يعلم بالسمع والعقل معا فنحو ان الله تعالى لا يجوز
عليه الرؤية على الحد الذي يجوزها الاشعري واصحابه عليه
لانه يمكن ذلك يصح ان يعلم بالعقل وغير ذلك مما لا يقدح فيما قدمناه
واما ما لا يعلم الا بالسمع فعلى اضرب منها الاحكام ومنها ما
يتعلق به الاحكام من سبب وعلة عند من قال باثبات العلل
ومنها ما هو ادلة الاحكام ومنها ما يتعلق به ذلك من شروط
وفروعها واصافه وكل ذلك لا يصح ان يعلم الا بالسمع فاما الاحكام
فنحو الاباحة الشرعية نحو ذبح البهائم وغير ذلك عند من قال
ان الاشياء على الاباحة فاما على مذهب ما اليه من الوقف
وعلى مذهب من قال انها على الحظر فجميع المباحات لان الطريق
الى العلم بها السمع لا غير وكذلك القبائح الشرعية نحو شرب الخمر
ونحو الاكل في ايام الصوم ونحو الزنا وما شاكلها فان جميع
ذلك لولا السمع لما علم قبحها على طريق القطع فاما القتل والظلم فمعلوم
بالعقل قبحه واما ما يستفاد بالسمع نحو ما قيل من الامام والقتل
ونحو ما كان نحوه او غيره ونحو جهاد الكفار وغير ذلك واما
ما يتبع من البياعات وغيرها مما يتعلق التمليك فيها على شروط لم
تعرف الا بالسمع لشرع فشرعي وما لم يكن كذلك فهو مما يعلم
بالعقل وبالعادة واما ما يعرف به الشرع فهو كل فعل لولا الشرع
لكان قبيحا كالصوم والصلوة وما شاكلها فاما الاحسان فانه
نعلم بالعقل انه ندب الا ما ورد الشرع به على اوصاف يرجع

اليه اوالى المحظور واما الواجب الشرعي فهو كل ما لولا دليل السمع لم يعلم
وجوبه على الوجه الذي يجب عليه او كان قبيحا وذلك نحو الصوم
والصلوة والزكاة وشروط جميع ذلك واوصافه وما يفسد منه
وما يصح وما يفسده او يصححه وما يجري منه وما لا يجري
ويجب فيه القضاء وما ينفسخ من العقود وما لا ينفسخ ولا
يقع به التحليل الا بشروط او على اوصاف ما يجب من نوع الا
ملاك وغير ذلك فجميع ذلك يعلم شرعا وهذه الجملة تنبه على
ما يعلم بالشرع من الاحكام اختلف الافعال المحكوم بها او
اتفق مختارا كان ومكرها مكلفا او غير مكلف واما
سبب الاحكام فكالشهادات وسائر الامارات التي يتعلق
الاحكام بها او يسوغ للحاكم الحكم لاجلها وكذلك سائر الاسباب
الموارث وكثير من التمليكات من موات وغنيمة وما شاكلها و
كثير من الولايات التي هي سبب من لتصرف الوالي فيما يتصرف
فيه من امارة وقضاء وولاية على عجوز وغير ذلك فجميع ذلك
وجميع اوصافه وشروطه يعلم بالشرع ولولاه لم يعلم واما علل
الاحكام فعند من قال بالقياس لا يعلم الا بالشرع فاما الادلة
التي يعلم بالشرع فنحو القياس والاجتهاد عند من اثبتهما
وا جوز العمل بهما وما يتعلق بهما من العلل والامارات
والاحكام واما على مذهبنا فنحو الافعال الصادرة من النبي
صلى الله عليه وآله الا ان بالشرع يعلم كونها ادلة على ما تقدم القول
فيها فاما الاثار الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها ادلة ولا مدخل

للشرع

سال ١٣١٨ خورشيدى
... مشهد ...

للشرع في ذلك فان كان يتعلق بالفرع في بعض الوجوه لانا
الرسول صلى الله عليه وآله يعلم ان القران كلام الله
وان كان علمنا بما يدل عليه وبانه دلالة يرجع فيها
الى العقل واما المباحات فقد بينا ان طريق العلم بها
كلها الشرع على ما مضى القول فيها على مذهبنا في الوقف
فقد ذكرنا في هذا الكتاب جملة موجزة في كل باب مختصرا
ولو شرعنا في شرح ذلك لطال الكتاب وفيما ذكرنا
كفاية لمن ضبط هذا الفن ونبه بذلك على ما عداه
ونسال الله تعالى ان يجعل خالصا لوجهه وينفعنا
بذلك ومن نظر فيه انه ولي ذلك والقادر عليه
والحمد لله رب العالمين تم الجزء الثاني من العدة
بعون الله وتوفيقه وفرغ من تسويده العبد
الضعيف محمد امين بن
صفيقلي خلخالي

كتابخانه آستان قدس
بازبينى شد
ويژه مخطوطى
١٣٧٩ ش

العبد محمد المهدي

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازرسی شد

بازبینی شد
۱۳۵۳

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد